





بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

توجهنا الى جناب قدسك وتعرضنا النفحات انسك يا واجب الوجود ويا مبدأ كل موجود
يا كاشف حجب السالكين ورافع درجات العالمين اظهر الينا عين احسانك وامطر علينا سحاب
عرفانك نظرات عقولنا اخوات واقض من فضلك انغم الهنائى وخطرات قلوبنا اشطرك فاذا صور
خفاء لاشياء كما هى وخص محمدا اكمل بريتك بافضل صلواتك وآله واصحابه اصحاب تحياتك انك
على كل شئ قدير وبافاضة المطالب جدير هذا اخوانى كلامى فى شرح الشرح ترباعن الفضول ليصح
على وفق ملتمسكم وموجب مقترحكم وانتشت فيه من الشرحين واخرجت اللآلى من الصدف عن ذوى بحث
المباحث من الطرفين بل اجرت ماء البيان فى انهار البنان وملأت اكمام الافهام وارادن الاذهان من ازهار
المعانى وجلوت ابكار الافكار بيد الفريحة الوقادة وجنيت ثمار الاسرار بمعونة الفطنة النقادة و
نضوت النقاب عن كل مشكل فى الكتاب وميزت فيه من القشر واللباب ولم آل جهدا فى توجيه الاسئلة
وتقرير الاجوبة وابانة المشكلات والكشف عن المعضلات جانحا فى الكلام الى ما هو الصواب البتة عولا
على الحق الصريح الذى ما ذهب الباطل من يديه لا عصبية على احد فاعنفه ولا ميل الى آخر فاعرفه
فان ورد عليكم فى بعض الابواب ما لم تجدوه فى مطاوى كتاب او سرد لديكم من الاسرار ما لم تسمعوه من علماء
الامصار فاحسنوا الظن ولا تغضوا عنه العين فان طريق الفضل بعد لم ينقطع وابداع المعانى من القوة

العظمة لم يمنع وسيجد فضلاء العصر وعلماء الدهر وضع هذا الكتاب الذى لم يقع مثله الى هذا الان ونعم
المستعان وعليه التكلان قال الشارح العلامة احسن الله اكرامه الحمد لله الذى وفقنا لافتتاح المقال
بتحميده لاحظ فى هذه الخطبة كلام الشيخ فى خطبته حيث حمد الله على التوفيق وكلو وسأل الهداية ثانيا
والالهام ثالثا الا انه فصلها بعض التفصيل فان بعضا منها حاصل كالافتتاح بالتحميد والهداية الى تصدير
الكلام بالتحميد والهام الاقرار بكلمة التوحيد وبعضا منها غير حاصل كاستعداد لتحصيل كتحقيق الحق في
سائر المطالب وتمهيد وكما ان الكمال نعمة من الله تعالى يجب ان يحمد عليها كذلك استعداد الكمال ايضا
نعمة يستحق بها التحميد فلذلك حمد الله تعالى على القسمين معا فان قلت التحميد فالتحميد ان اتحدا كان التوفيق
والهداية على شئ واحد وسياق الكلام ينافيه وان تغايرا لزم تعددهما معا فى اول الكلام ولا ذكر للتحميد
فقوله يحصص جنس الحمد بالله على ما يعطيه لاما التعريف ولا اختصاص او دليل على التحميد بل لفظ
الله الذى هو المعبود المستحق للعبودية لذاته يدل عليه والمعرفة بحسب تعارف القوم التصور بالبساطة و
العلم التصديق لتركيبه على ما سيجئ وكما ان التصور يختلف بحسب الكمال والنقصان كذلك التصديق
يختلف بحسب الصدق والكذب والوثاقة والضعف فلذلك نسب الكمال والجلال الى المعارف والصدق
والوثاقة الى العلوم فان قيل الصدق لا يقبل الاشتداد والضعف فان التصديق ان طابق الواقع فهو
صادق والا فكاذب فلا يستقيم قوله واصدق العلوم فنقول المراد اصدق العلوم واظهرها صدقا
فالشك والضعف ليس فى نفس الصدق بل فى حاله وهو الظهور وقوله هو المعارف المحققة والعلوم اليقينية
على طريقة اللف والنشر والمعارف المحققة هى التصورات الكاملة بحسب الحدود لا الناقصة بحسب الرسوم
والعلوم اليقينية التصديقات الحاصلة المستجمعة للجزم والمطابقة والثبات والطريقة مسلوكة ايضا

كالتوفيق على افتتاح المقال

ومشاركة الى الجلال والكمال

[illegible]

في قوله كذلك اشرف ما ينسب الى الحقيقة والتعين اي ما ينسب الى الحقيقة من التصورات والى التعين من
التصديقات والضمير في جعلها عايد الى المعارف والعلوم جميعا وكذلك الضمير في قوله هي معرفة اعيان الموجودات
المترتبة والعلم باسباب الكائنات المتسلسلة والحاصل كان اكمل التصورات واوثق التصديقات
التصورات الحقيقية والتصديقات اليقينية كذا اشرف التصورات الحقيقية والتصديقات اليقينية
تصور اعيان الموجودات والتصديق باسباب الكائنات وقوله وذلك هو الفن الموسوم بالحكمة النظرية فيه
مساهلة اذ ليس مجرد تصور الموجودات والتصديق باسبابها هو الحكمة النظرية بل والعلم باسبابها واحوالها
ايضا ثم في مثل هذا الموضع ربما يعرض عن ذلك قوله افاد الفاضل الشارح ان هذه المعاني يمكن
ان يحمل على كل واحدة من مراتب النفس الانسانية النفس الانسانية لها بحسب ذاتها تماما وكمالا يترتب عليها
فيما بحثها قوتان فالقوة التي تتاثر بها بحسبها من عالم الغيب تسمى قوة نظرية والقوة التي تؤثر بحسبها في البدن
تسمى قوة عملية ولكل منهما مراتب من بداية الاستكمال الى نهايته اما بيان مراتب القوة النظرية فهو ان
الانسان في مبدأ الفطرة خال عن العلوم لكنه مستعد لها وهو المرتبة الاولى وتسمى عقلا هيولانيا
ثم اذا استعمل الآلة اعني الحواس الظاهرة والباطنة تنبه لعلوم بديهية فهو استعد لادراك العلوم
الكسبية وهو المرتبة الثانية وتسمى عقلا بالملكة ثم اذا انضم العلوم البديهية بعضها الى بعض ادرك
العلوم الكسبية وحصل له الاقتدار على استحضارها من غير تجشم كسب جديد وهو المرتبة الثالثة
وتسمى عقلا بالفعل وحصول المعقولات عنده بمثابة مشاهدة له هو المرتبة الرابعة المسماة بالعقل المستفاد
واما مراتب القوة العاملة فهي اثنان التخلية والتحلية وفي التخلية شيئان تهذيب الظاهر بوظايف
العبادات على مقتضى ما بينته الشريعة الحقة وتزكية الباطن عن الملكات الردية والاخلاق الذميمة

العلمية

اوادمه

اذا تمهد هذا فنقول يمكن حمل المعاني التي اوردها الشيخ في الخطبة على مراتب النفس في كل من
قوتيها اما حملها على مراتب القوة النظرية فلان جودة الانتقال من العقل الهيولاني الذي هو الاستعداد
المحض الى العقل بالملكة الذي هو استعداد المعقولات الثواني بحسب ادراك المعقولات الاولى لا يمكن الا
بحسن ومعه وجودة الانتقال منه الى العقل بالفعل الذي من شانه ادراك المعقولات الثانية لا يتم الا
بهداية الله تعالى الى سواء الطريق لان الطرق مختلفة والتميز بين الصواب والخطا لا يتيسر بمجرد الطاقة
البشرية والعقل المستفاد الذي هو العقود اليقينية لا يحصل الا بالهام الحق بحقيقته اي بحقيقة اياه
تنبيهه على ما يستفيدها اي العقود اليقينية من المقدمات التي تتالف عنها الاقيسة المؤدية الى العقود
اليقينية وغير ذلك المقدمات كالجزء الصوري لها والتصورات التي هي اجزاؤها وغيرها من مبادى المقدمات
لا تنفعل في النفس الا اعداد القبول فيض تلك العقود من المبدأ الفياض بناء على ما ثبت في الحكمة من ان
الافكار معدات لحصول النتايج لا علل موجبة لها وانما قيد الترقي والانتقال بالجودة لانه قلما يستعمل الحواس
ويحصل التصور من الاشياء غير مطابقة وقد يرتب الضروريات ويحصل النظريات غير مطابقة لكن
الانتقال في المقاصد بحيث يمكن بحسن توفيق الله تعالى ولم يكن بهدايته لم يكن [illegible] فاسدا وقوله في
العقل المستفاد انه العقود اليقينية فهو على ضرب من التمثيل والا فالعقل المستفاد صور المعقولات الثانية
اعم من ان يكون تصورية او تصديقية ثم هيهنا سؤال لا بد منه فان قوله هذه المعاني يمكن ان يحمل على كل
واحدة من مراتب النفس الانسانية بحسب قوتيها ليس بمستقيم اذ ليس يمكن حمل تلك المعاني على كل واحدة من
تلك المراتب بل مجموعها على المجموع وكلمة هو المراد الا ان اللفظ يابى الثاني ان قوله في العقل الهيولاني
من شانه الاستعداد المحض مستدرك لان من شانه ربما يستعمل في معنى الاستعداد كما قال الاعمى

واحدة

ب

اليقينية

حاجه

من شانه ان يكون بصيرا وربما يستعمل في معنى الوصف كما يقال الانسان من شانه ان يكون ضاحكا اى من
صفته ولا يمكن اخذه ههنا باحد المعنيين اما المعنى الاول فلان حاصله يرجع الى ان العقل الهيولانى مستعد
للاستعداد المحض ولا استقامة فيه واما المعنى الثانى فلان العقل الهيولانى ليس من صفته الاستعداد المحض بل
هو نفس محض الاستعداد اللهم الا ان يطلق المراتب على النفس في الاحوال ويصح كون العقل الهيولانى صفته من
الاستعداد المحض لكن الكلام يصير معناه ان النفس تترقى من نفس حال الى نفس حال اخرى ثم انظر هل يستقيم هذا
الثالث قوله في العقل بالفعل شانه ادراك المعقولات الثانية ان اراد به ان من شانه ادراك العلوم الكسبية
قبل تحصيلها فهو ليس عقلا بالفعل بل عقلا بالملكة وان اراد ان شانه ادراكها وملاحظتها بعد تحصيلها من غير
تجشم كسب جديد فلا انتقال من العقل بالملكة اليه بل الى العقل المستفاد الذى هو حصول العلوم الكسبية بالفعل
ثم انه على تقدير ذلك الانتقال لا احتياج الى هداية الله تعالى اذ الاحتياج الى سلوك الطريق المستقيم المؤدى
الى الحق انما هو قبل حصول مطلوبه والاولى ان يقال الانتقال من العقل بالملكة الى العقل المستفاد الذى هو حضور
المعقولات الثانية انما تم بهداية الله تعالى والانتقال منه الى العقل بالفعل الذى هو ملكة الاستحضار متى شاء
من غير افتقار الى اكتساب انما يكون بالهامه تعالى مرة بعد اخرى واعلم ان في هذا النقل لحق نظرا فان الامام
يمكن حمل هذه الخطبة على المراتب الواقعة في كل واحدة من القوتين اما مراتب القوة النظرية فلان النفس في
مبدا الفطرة خالية عن العلوم ثم يحصل لها العلوم الضرورية بسبب استعمال الحواس ثم العلوم النظرية بحسب ترتيب
العلوم الضرورية فحصول الضرورية بسبب استعمال الحواس هو المرتبة الاولى وترتيبها بحيث يتادى الى العلوم
النظرية هو المرتبة الثانية والوصول اليها هو المرتبة الثالثة ولما كان التوفيق هو الامر المقرب الى السعادة
الابدية لا جرم كان اعطاء الحواس توفيقا من الله تعالى يجب ان يحمد عليه واليه اشار بقوله احمد الله على حسن

اقول

توفيقه قوله واسأله هداية طريقه اشارة الى المرتبة الثانية فان كل ترتيب لا يكون مؤديا الى الحق وتمييز
الصواب من الخطا لا يمكن الا بهداية الله تعالى الى الطريق القويم قوله والهام الحق اشارة الى المرتبة الثالثة
فان الصور العقلية لا تحصل الا من واهب الصور هذا ما ذكره الامام وفيه ان المراتب التى اعتبرها كلها كمالها
اولها حصول مادة الفكر وثانيها حصول صورته وثالثها حصول الحق والمراتب التى اعتبرها الشارح لا
كمال لها الا العقل المستفاد وايضا لا دلالة في كلام الامام على اعتبار العقل بالفعل اصلا ولا اعتبار
على عبارته فكم من الفرق بين واما حملها على مراتب القوة العملية فظاهر من الشرح قوله الطالب السالك
اى في بدو سلوكه الطالب السالك لتحصيل المعارف والعلوم الحقيقية بسلوكه وحركته الفكرية
ثلث احوال بداية ووسط ونهاية ففى مبدأ سلوكه يرى ان مطالبه العلمية انما يحصل منه لكن حصولها
منه يتوقف على التوفيق وهو جعل الاسباب المؤدية لحصول العرفان مجتمعة متوافقة في النسبة ثم اذا
خاض لجة السلوك ورأى تعدد الطرق الى مطالبه واختلافها في التادية وعدمها والصواب والخطا
مع قصوره عن التمييز بينهما والاهتداء الى سواء الطريق يعتقد انه عاجز عن السلوك الا بهداية الله
واذا وصل الى المنتهى ظهر له انه ليس له اثر في تحصيل المعرفة سوى كونه قابلا لما افيض عليه فله في كل
حالة من الحالات اعتقاد اما في الاول فاعتقاد نسبة تحصيل المعارف اليه بالكلية واعتقاد حاجته الى
التوفيق والاول خطا والحمد على التوفيق الذى اعتقده بالاعتقاد الصحيح واما في الثانية فاعتقاد نسبة
الفعل اليه والى الله تعالى بالشركة فقد اعتقد ان لنفسه في ذلك تاثيرا وهو خطا وان لله تعالى تاثيرا من
الهداية وهو اعتقاد صحيح وفى الثالثة اعتقاد انه قابل وان الفاعل في ذلك ليس الا الله تعالى وهما اعتقادان
صحيحان فلما الغينا الاعتقادات الباطلة في هذه الاحوال لم يكن السبب لنجح مرام الطالب الا التوفيق في

الحالة الاولى والهداية في الثانية والالهام في الثالثة فالشيخ عدّ هذه الاسباب الموصلة الى المطالب في
صدر كتابه منبها على ان الطالب الخائض فيه محتاج الى الله تعالى على توفيقه للشروع فيه ويسال
الهداية والالهام حتى يحصل له الفوز بما يبتغيه فان قلت حكمه بان عند التنهي يظهر له انه ليس له في الاسباب
حكمه بانه يرى في كل حالة من الثلثة ان لله تعالى في كل ذلك تاثيرا ولنفسه تاثيرا اذ التاثير لا يطلق الا على
قلت المراد من التاثير ههنا ان يكون له دخل في تحصيل المعارف وهو مختلف فانه وكثيرا ما يحصل في احكام
الحالات وتلخيص ما ذكره ان من حاول تحصيل علم ما فانه لم يكن موفقا من عند البارى للخوض فيه ثم موفقا في
تحصيله ثم اذا شرع في كتابه احتاج الى الهداية الى الصراط المستقيم المؤدي اليه واذا سلكه افتقر
الى الهام الحق اذ لا دخل له في تحصيل العلوم الا الاعداد لذلك فهي الاسباب الموصلة الى المطالب على ما
هو حاصل ويسال الله ان يجعل ما هو الشيخ لما وفق لوضع مثل هذا الكتاب المشتمل على مطالب شريفة عالية
حمد الله على حسن توفيقه لذلك ولاحاطة طرق تلك المطالب ساله هداية الطرق اليها ولان اوضحه
ليست الا من الله الكريم ساله الهام الحق فيها وما ذلك منه الا لتعليم المتعلم المستيقظ قوله
الفروع لاصولها كالجزئيات لكلياتها الاصل مقدمة كلية تصلح ان تكون كبرى لصغرى سهلة الحصول لتخرج
يخرج الفرع من القوة الى الفعل مثلا اذا حصل عندنا ان كل انسان ناطق وحصل ان زيدا انسان فقد
حصل عندنا ان زيدا ناطق وهو الفرع والاصل تلك المقدمة الكلية وليس نسبتها الى الفروع نسبة
الكلي الى الجزئي في تعرف احكامه منه فمثال زيد وعمرو للانسان انما هو مثال الجزئيات والكلي لا الفروع و
الاصل وان اردنا ان نكون مثالا لها فنقول مثلا هو عند الحكم عليها اذا حكمنا على الانسان وعلى زيد وعمرو
فالحكم على الانسان اصل والحكم على زيد وعمرو فرع والجملة هي مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع والتفصيل

بتبين اجزاء الجملة وتميز بعضها عن بعض وقد يطلق على الجزء المفصل الممتاز وهو المراد من قوله والتفصيل
لجملته كالاجزاء لكلها وانما قال كالاجزاء لان التفصيل انما هو باعتبار تميز الاجزاء بالعوارض واللواحق
والاجزاء اذا اعتبرت مع العوارض لا تكون اجزاء بل كالاجزاء فالتفاصيل مذكورة في الجملة فلا يلزم ان يذكر
معها على خلاف الفروع فانها لا تكون مذكورة في الاصل بل يحتاج في اخراجها من القوة الى الفعل وهو الخروج
الى تصرف زائد وهو تحصيل الصغرى السهلة الحصول وضمها مع الاصل على منهاج ضرب منتج واما التفصيل
فلا يحتاج الى هذا العمل الكثير وانما يكفي فيه حركة يسيرة لوجودها في الجملة بالفعل فلهذا اتى بالفرع
التفصيل وهو السهولة دون الظهور المختص بالتفصيل لانه انكشاف ما هو موجود بالفعل حتى عن العقل
قوله واما الطبيعة فهي المبدأ الاول المراد بالمبدأ العلة الفاعلة وهي ليست باعتبارها علة للحركة والسكون
مقابل مع اضافة شرطين هما عدم الحالة الملائمة ووجودها والقيد بالاول احتراز عن القوى الارضية
فانها مبادئ لحركات ما هي فيه كالانماء مثلا الا انها ليست مبادئ اولية بل باستخدام الطبائع والكيفيات
وقوله ما هي فيه احتراز عن المبادي القسرية وقوله بالذات يحتمل ان يكون بالقياس الى المبدأ ويكون معناه
ان الطبيعة تحرك لا عن طبيعة تحرك قسرا بل بذاتها فانه مبدأ الحركة انما هي طبيعته لا من جهة
مبدأ الحركة مطلقا بل من جهة انه مبدأ الحركة بالذات لا بالعرض فان قلت قوله تحركه ما هي فيه معناه
لحركة ما الطبيعة فيه وح يلزم تعريف الشيء بنفسه فنقول يمكن ان يرجع الضمير الى المبدأ باعتبار انه
العلة الفاعلة فلا اختلال في التعريف وتمام الكلام فيه سيجيء في النمط الثاني والعلم المنسوب الى الطبيعة
اي علم الطبيعة في قول الشيخ وينقل عنه الى علم الطبيعة هو العلم الطبيعي لا العلم بالطبيعة وحدها فانه
مسألة من العلم المنسوب الى ما قبل الطبيعة اعني العلم الالهي لان الطبيعة جزء من الجسم الطبيعي الذي هو

لا على سبيل التسخير فانه يمكن ان يكون بالقاسر محركة ويكون معناه انه يحرك الجسم المتحرك بالذات

موضوع العلم الطبيعي وما موضوع ما تأخر لا يثبت في العلم الا الادنى في العلم الاعلى وانما نسب العلم الى الطبيعة

لانه باحث عن احوال الاجسام من جهة انها واقعة في التغير بالحركة والسكون وهذه الجهة هي جهة الطبيعة

ثم ههنا شيء آخر ان العلم والمعلوم فالمعلومات الالهية متقدمة على المعلومات الطبيعية باعتبار وتأخر

عنها باعتبار اما تقدمها فمن وجهين احدهما بالذات والعلية وثانيهما بالشرف لان المعلومات الالهية

مبادي الطبيعة من المجردات وهي اقدم بالوجهين من الطبيعيات وانما اجري الامور العامة مجرى المجردات

حتى صارت مبحوثا عنها في العلم الالهي لامتناع كونها وضعية لان الوضعي يمتنع ان يكون كليا ولانها لا تحتاج

الى مادة كالمجردات فان قلت ذكر الذات مستدرك لانه ان اريد به تقدم العلة لزم التكرار وان اريد

المطلق فحصوله انما يكون في ضمن احد فرديه ولا يجوز ان يكون هو المقابل لتقدم العلة فتعين ان يكون بالذات

فكان مغنيا عنه فنقول الارادة المفهوم العام لا يوجب حمل الخاص فلا استدراك واما تأخرها فالوضع لان

المحسوسات اقرب الينا والعلم بمبادي الطبيعة وما يجري مجراها من الامور العامة وهو العلم الالهي قد يسمى

علم ما قبل الطبيعة لاول الاعتبارين وعلم ما بعدها لثانيهما هذا كله باعتبار المعلومات واما العلم الالهي نفسه

فله تقدم على العلم الطبيعي وغيره من العلوم لاشتماله على مباديها والعلم بالمبادي متقدم على العلم بالمبادي

طبعا مقيدا بان المعلوم على المعلوم تقدما والعلم على العلم ايضا تقدما فلينظر ان التقدم الذي عبر الشيخ

في قوله وما قبلها اي تقدم منهما فنقول المراد التقدم العلمي لان الضمير في قبله لا يرجع الى الطبيعة والا لكان

ما قبلها بل الى علم الطبيعة فح لا يخلو اما ان يكون ما قبله كناية عن المعلومات او عن العلم لا جائز ان يكون كناية

عن المعلومات والا لكان العلم الالهي علم ما قبل علم الطبيعة لكنه لا يسمى هذا بل علم ما قبل الطبيعة وايضا

التقدم المعتبر اما بين العلمين او بين المعلومين اما بين المعلوم والعلم فلا يكاد يعتبر لعدم المناسبة فتعين ان

يكون ما قبله كناية عن العلم فالتقدم المعتبر انما هو التقدم الذي بين العلمين ولو عني به التقدم بين المعلومين

لقال وما قبلها ومن ههنا يعلم ان ما قبله عطف على علم الطبيعة لا على الطبيعة والا لكان المضاف وهو

العلم داخلا عليه ايضا فيكون ما كناية عن المعلومات وليس كذلك ولو قال وما قبلها كان على الطبيعة

قال الامام العلم الالهي يسمى بما قبل الطبيعة للوجهين الشرف والعلية وبما بعدها للتأخر في التعليم

فان الاعلى انما يتوصل الى الالهي بواسطة الطبيعي لكن لما اثبت الاول وصفاته في هذا الكتاب على الاشياء

على الطبيعيات لا يدفع تأخر الالهي لانه متأخر عن الطبيعي بحسب الوضع كما عناه سواء اثبت الاول وصفاته

بما يبتني على الطبيعيات او لا ولهذا اخره في هذا الكتاب مع اعتراف الامام بانه لم يجعله مبنيا على الطبيعي

الثاني ان الوجهين لا يدلان على تقدم العلم على العلم بل على تقدم المعلومات على المعلومات الثالث هب ان

الوجهين يدلان على تقدم العلم على العلم لكن العلم الالهي لا يكون ما قبل الطبيعة بذلك الاعتبار بل ما قبل

علم الطبيعة الرابع نسلم ان الالهي بذلك الاعتبار ما قبل الطبيعة لكن الشيخ لم يسمه بما قبل الطبيعة

لان الضمير مما قبله لا يرجع اليها والا لقال وما قبلها وفي الجملة الوجه ما اشار بقوله تمام الخامس ان سياق كلامه

يشعر بان غير الشيخ من الحكماء اثبت الاول وصفاته بما يبتني على الطبيعيات ولهذا اخروا الالهي عن الطبيعي

في التعليم ومنع الشارح ذلك فان الشيخ لم يسلك الا طريقة الحكماء وما خالفهم في شيء من ذلك الا في ترتيب

المسائل وخلط مسائل الالهي بالطبيعي لدفع الملال من احد العلمين الى الآخر وفي الوجه الثاني نظر لان ما

كان دالا على تقدم المعلوم على المعلوم يدل على تقدم العلم على العلم اما العلية فلما ثبت في صناعة البرهان

ان العلم بالمعلول انما يحصل من العلم بالعلة لانه بها واجب وبدونها ممكن واما الشرف فلان شرف العلم بشرف

المعلوم وكلما كان المعلوم اشرف كان العلم اشرف على ان الامام ان يقول الوجهان انما دلا على ما قبل

الطبيعة والذي تأخر الذي بحسب نظم التعليم لم يبق الا انه ما قبل الطبيعة لكنه حيث زاد في المعلم
زيد عليه في الاعتراض والوجه الاخير ايضا منظور فيه لان الطريقة التي سلكها الشارح في اثبات الاول
وصفاته وهي النظر الى مجرد الوجود من غير اعتبار شيء من المقدمات الطبيعية قد سلكها سائر الحكماء
الا ان بعضهم اثبت الاول تعالى بما يبتني معرفته على معرفة الطبيعيات وهذا مما لا يمكن انكاره ولما تم
ما جرى في الديباجة ذكر الحكمة واقسامها فقد بقي في ذمة الشارح مباحث لا بد من التنبيه عليها البحث
الاول في تعريف الحكمة وكيفية انقسامها الى اقسامها فنقول الحكمة خروج النفس الانسانية الى
كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل معا اما في جانب العلم فبان تكون متصورة للموجودات كما هي ومصدقة بالقضايا
كما هي واما في جانب العمل فبان يحصل لها الملكة التامة على الافعال المتوسطة بين طرفي الافراط والتفريط
والشيخ قد اخرج العمل وعرفها بانها كمال النفس الانسانية في التصورات الكاملة والتصديقات المطابقة في
النظريات والعمليات ولما كانت الموجودات تنقسم الى ما يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا كالسياسات
والتدبيرات في الامور والمصالح والعبادات والرياضات وغيرها والى ما لا يكون كذلك كالسماء والارض
وغير ذلك لا جرم انقسمت الحكمة الى قسمين ضرورة انقسام العلم بحسب انقسام المعلوم احدهما العلم بما يكون
لقدرتنا تاثير في وجوده ويسمى حكمة نظرية وغايتها ادراك الحق في سائر الاشياء حتى يصير النفس الانسانية
كأنها مرآة محاذية للموجودات تنطبع فيها صور حقائق الاشياء اما الحكمة العملية فثلثة اقسام
لانها اما ان لا تكون بمشاركة الغير وهي الحكمة الخلقية او تكون بمشاركة من الغير اما في المنزل وهي الحكمة
المنزلية او في المدينة وهي الحكمة المدنية والسياسة واما الحكمة النظرية فاربعة اقسام لانها
ان تكون مطلوبة لتحصيل سائر العلوم وهو المنطق او مطلوبة لذاتها ولا يخلو اما ان تكون علما بامور تحتاج

ويسمى حكمة عملية لانها ... العمل ... لا يكون لقدرتنا تاثير في وجوده

الى المادة او علما بما لا تحتاج اليها والثاني هو العلم الاعلى والفلسفة في اللغة اليونانية هي التشبه بواجب
الوجود في العلم والعمل بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الابدية والاول اما ان يكون احتياجه
الى المادة في التصور والوجود معا اولا بل يمكن ادراكه مع قطع النظر عن المادة وانما تحتاج اليها في الوجود والاول العلم
الطبيعي فانهم يبحثون عن احوال الاجسام الطبيعية ولا شك ان تصورها يحتاج الى تصور المادة
والثاني هو العلم الرياضي لانهم يبحثون عن احوال الخطوط والسطوح والدوائر وغيرها مما لا يحتاج في
تصورها الى المادة لا يقال ان اريد بعدم الاحتياج الى المادة عدم الاحتياج في الجملة تدخل العلوم
المتعلقة بالعدد في العلم الالهي اذ العدد لا يحتاج الى المادة في بعض الصور وكثيرها من العلوم الرياضية
وان اريد بعدم الاحتياج اصلا تخرج عن الالهي باب الامور العامة لانها قد تحتاج الى المادة لانا نقول
العدد يعتبر تارة من حيث هو وبهذا الاعتبار يكون من جملة الامور المجردة عن المادة يبحث عنه في الالهي
وتارة يعتبر من حيث هو في الاوهام او في الموجودات المادية ويبحث عنه بهذا الاعتبار في الرياضيات
فانهم يبحثون عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجذير والتكعيب وغيرها مما يلحق العدد وهو في
اوهام الناس او في موجودات متحركة منقسمة معروضة لحكمه هذا على راي من جعل المنطق من اقسام الحكمة
واما من لا يراه كذلك بل عرف الحكمة بانها معرفة احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر
بقدر الطاقة الانسانية فالحكمة النظرية عنده منحصرة في ثلثة بحذف المنطق من التقسيم البحث الثاني
في سبب اختيار العلوم الثلثة من اقسام الحكمة انما اختار في هذا الكتاب علم الحكمة النظرية لوجهين
احدهما انه اشرف من العملية اما اولا فلانها باعتبار القوة العاقلة والحكمة العملية باعتبار القوة
العاملة فانها تنقطع اثرها عند خراب البدن واما ثانيا فلان الغرض من الحكمة العملية الاعمال فهي ادون مرتبة

والقوة العاقلة تبقى آثارها ابد الآباد بخلاف القوة العاملة

من الاعمال التي هي خسيسة بالقياس الى المعارف الالهية والكمالات القدسية وثانيهما ان مبادي
اقسام الحكمة العملية كلها انما تستفاد من الشرايع الالهية فليس لنظرنا وتعلمنا فيها مزيد مدخل
وانما اخّر من النظريات الاقسام الثلثة لان الرياضي اكثره ينبني على الامور الموهومة والاعتبارات الذهنية
والمهم انما هو البحث عن واجب الوجود وصفاته وافعاله والعلم المتكفل به الالهي او عن احوال النفس الانسانية
والعلم المشتمل عليها الطبيعي البحث الثالث في تعدد ابواب العلوم الثلثة ليحصل بها الاحاطة الاجمالية
اما ابواب المنطق فتسعة لان الغرض من المنطق استحصال المجهولات والمجهول اما تصوري واما تصديقي
فنظر المنطقي اما في الموصل الى المجهول التصوري واما في الموصل الى المجهول التصديقي اما النظر في الموصل
الى التصوري فاما ان يكون نظرا في نفس الموصل وهو باب القول الشارح واما في مقدماته وهو باب ايساغوجي
واما النظر في الموصل الى التصديق فاما ان يكون نظرا في مقدماته وهو باب باري ارمنياس واما نظرا في
نفسه ولا يخلو اما ان يكون من جهة الصورة وهو باب القياس او من جهة المادة وهو ينحصر في الصناعات
الخمس على ما ستعرفه فمباحث المنطق ليس الا في الابواب التسعة ومنهم من ضم اليها باب الالفاظ فصارت
عشرة لا مزيد عليها واما ابواب الطبيعي فثمانية ووجه انحصاره انه لما كان موضوعه الجسم الطبيعي فالبحث فيه
اما بحيث يعم الاجسام الطبيعية وهذا الباب يسمى سماع الطبيعي وسماع الكيان او لا يعم ولا يخلو اما
ان يكون في البسائط او في المركبات والبحث في البسائط اما ان يكون من حيث وقع فيها الكون والفساد
وذلك باب الكون والفساد واما ان لا يكون من تلك الحيثية وهو باب السماء والعالم والبحث في المركبات
اما في المركبات الناقصة وهو باب الآثار العلوية او التامة ولا يخلو اما ان يكون فيما فيه قوة نمو ونشو ولا
والثاني باب المعادن والاول اما ان يكون فيما فيه قوة الحس والحركة اولا والثاني باب النبات والاول اما

ان يكون فيه قوة النطق وهو باب الانسان اولا وهو باب الحيوان واما ابواب الالهي فاثنان لانه علم
باحث عن موجودات لا تفتقر الى المادة وهي اما منزهة عن المادة ممتنعة الحصول فيها كالواجب والعقل
وهو باب الفلسفة الالهية واما ممكنة الحصول فيها كالهوية والوحدة والوجود وهو باب الامور العامة
قوله جمع فيه فايدتين الاولى بيان مهية المنطق والاخرى بيان المهية انما تكون حدا لانه المقول في
جواب ما هو بحسب الخصوصية المحضة وذلك يناقض ما سيصرح به من ان قول الشيخ آلة قانونية
رسم وليس الغرض من المنطق تحصيل الآلة بل الاصابة في الفكر لان الغرض من الشيء ما لاجله ذلك الشيء
والحصول ليس ما لاجله المنطق اللهم الا ان يكون المراد الغرض الاولي من تعلم المنطق وكما ان الغرض الاولي
للنجار حصول السرير ثم اذا حصل يكون الغرض منه الجلوس عليه فكذلك الغرض الاولي من تعلم المنطق
حصوله ثم من حصوله الاصابة ثم لما كانت الرسوم بالعوارض وهي تختلف لان منها ما يعرض الشيء بحسب
ذاته ومنها ما يعرضه بالقياس الى غيره لا جرم تختلف بحسب ذلك فيرسم الشيء بحسب الذات كقولنا الانسان
هو المتعجب وبحسب فعله كقولنا النار هي المحرقة وبحسب فاعله كقولنا الاحراق افناء الحرارة اجزاء الجسم
ذي الرطوبة وبحسب غايته كقولنا السكين آلة قطاعة وبحسب شيء آخر كتعريف الشيء بالنسبة الى موضوعه
كقولنا الفطوسة تقعير في الانف ورسم المنطق بحسب غايته انه آلة قانونية وان كونه آلة ليس امرا ذاتيا
بل امر حاصل له بالقياس الى غيره ورسمه بحسب ذاته فقوله المنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات وانما
كان هذا بحسب ذاته لانه اخذ فيه العلم مضافا الى معلوم والعلم الآلي الذي عبر به الشيخ في موضع آخر
عبارة جامعة بين الاعتبارين وانما رسمه ههنا بالاعتبار الاول لانه انسب ببيان الغرض واذا تصورنا المهيات
والحقائق من حيث هي فهي معقولات اولى واذا اعتبرنا لها عوارض كالجنسية والذاتية والنوعية وحكمنا عليها

باحكام كما ان هذا الكلي وذلك ذاتي وتلك العوارض والاحكام هي المعقولات الثانية لانها في المرتبة الثانية من
العقل وتحقيقها ان الماهيات لها وجودان خارجي وذهني ويعرض لها بحسب كل واحد من الوجودين عوارض
تختص بذلك الوجود فالمعقولات الثانية هي عوارض طبايع الاشياء من حيث هي لا يحاذي بها امر في الخارج
فالمراد بقوله هي العوارض واحكامها المعقولة العوارض والاحكام التي لا وجود لها الا في العقل والا فالعوارض
الخارجية ايضا معقولة وليست هي معقولات ثانية والمعقولات الاولى الاشياء باعيان الموجودات التي هي
التي شغلونح كون وصفا للعلم بالمعقولات الاولى وهو صحيح والحاصل ان من قال المنطق ليس بعلم ان اراد به انه
ليس علما بحقايق الاشياء التي هي المعقولات الاولى فهو كذلك لكنه لا ينافي كونه علما وان اراد به انه ليس بعلم
على الاطلاق فهو ليس كذلك لانه علم باحوال المعقولات الثانية من حيث تفضي بتحصيل مجهول او منع
ذلك والعلم الخاص علما بالضرورة وتقييد المعقل بالقرب في حد الآلة لاخراج العلة المتوسطة و
ايراد لفظ كل في تعريف القانون ليس على ما ينبغي اذ التعريف انما هو لمفهوم الشيء لا باعتبار افراده واخذ
السبب لما لا سبب له انما هو في الواجب وفقدان السبب واخذ غير السبب انما هو في الممكنات قوله
وذلك لان الفكر يطلق على حركة النفس التي تحتاج في ادراك الامور الى الاستعانة بالآلات الجزئية فاذا النفس
بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ وتحركت في المعقولات سميت حركتها فيها فكرا سواء كانت من
المطالب الى المبادي او من المبادي الى المطالب او غيرها وان استعملت تلك القوة لادراك الامور المحسوسة
سميت الحركة تخيلا والمعنى الثاني اي مجموع الحركتين هو الفكر الصناعي فانه اذا اريد كسب شي توجه المط اولا
وتحرك الذهن في المعلومات مترددا من صورة الى صورة الى وجدان الذاتيات والخواص ان كان المط تصوريا
والى وجدان الحد الاوسط ان كان المط تصديقيا ثم تحرك في الذاتيات والخواص والحدود ونبهها ترتيبا

في العقل

المفروض

خاصا

خاصا الى حصول المط فالثانية الحركة الاولى الى المط وما هي فيه صور المعلومات المخزونة في خزانة العقل او
ما اليه الذاتيات والاعراض والحد الاوسط ومنها ابتداء الحركة الثانية وما هي فيه المقومات والاعراض
والحدود وما اليه المط فالحركة الاولى تحصل مادة الفكر وبالثانية الصورة ولا بد منهما في الفكر الصناعي
اما الحركة الاولى فلان المط ليس يحصل من اي مبدا اتفق بل لا يحصل الا من مبادي مناسبة له واما الحركة الثانية
فلان المبادي لا تساق الى المط كيف ما اتفقت بل اذا وقعت على ترتيب خاص وهيئة مخصوصة ولا شك
ان تحصيل المواد المناسبة وترتيبها على وجه يؤدي الى المطالب لا يتم الا بالمنطق والفكر بهذا المعنى
يحتاج فيه وفي جزئيه اليه واما المعنى الثالث وهو الحركة من المطالب الى المبادي فيشمل بازائه الحدس
لانه الانتقال من المبادي الى المطالب في مقابلة الانتقال من المطالب الى المبادي الا ان الانتقال الاول
ليس بحركة بل هو دفعي لانه سيصرح في النمط الثالث انه ليس في الحدس شيء من الحركتين والانتقال الثاني
هو الحركة فكانه ما اعتبر هنا الاطلاق الانتقال اعم من ان يكون تدريجيا او دفعيا والاولى ان يكون الحدس
بازاء الفكر بالمعنى الثاني حيث لم يوجد فيه الحركتان بل بازاء الفكر باي معنى كان حيث لم يكن حركة اصلا و
المراد بقوله ما يكون عند اجماع الانسان مجموع الحركتين لان ما يكون عند الاجماع على الانتقال هو بعض
الانتقال لان القدرة على الانتقال موجودة واذا انضم اليه الاجماع وهو الداعية الجازمة تمت علة الانتقال
وعند حصول العلة التامة يجب حصول المعلول فيكون الذي عند الاجماع هو الحركة الثانية وانما عنى
بالاجماع لتعرف انه حركة ارادية فالحاصل انه اورد في تعريف الفكر الحركة الثانية واراد بها مجموع
الحركتين وانما عبر عنه بالحركة الثانية لانها اشهر ولاستلزامها في الاغلب الحركة الاولى فوجودها
يستلزم وجود مجموع الحركتين فعبر عن الكل باشهر جزئيه او عن اللازم بالملزوم فان قلت الحركة الثانية

والانتقال من المبادي الى المطالب

او دفعة ما

في وجوداً من الحركة الاولى فانه قلما توجد بدون الاولى وكثيراً ما توجد الاولى وتنبعث عنها والاولى
اشهر من الاكثر وجوداً انتقول انها اشهر واكثر وجوداً بعد تسبق الاولى وما قيل من انه يكون عند الاجماع
مجموع الحركتين خطأ لاستلزامه اجتماع الحركتين معاً وهو ممتنع بل الحركة الاولى سابقة على الحركة الثانية
وانما التزم الشارح ذلك التعسف في التوجيه لان المراد بالفكر ههنا هو الفكر المحتاج الى المنطق والفكر
المحتاج اليه مجموع الحركتين قال الامام ههنا اشكالان احدهما انهم اختلفوا في ان الفكر هل هو
نفس الانتقال من هذه الضروريات الى النظريات او حالة منفصلة عن ذلك الانتقال معتضة له وقوله
ما يكون عند الاجماع على الانتقال مشعر ان الفكر امر وراء الانتقال مغاير له لكنه حقق في سائر كتبه
بانه حركة ذهن الانسان نحو المبادي ليرجع منها الى المطالب فبين كلاميه تناقض وهذا التحرير في تفسير
معنى الفكر وقد بيّنا ان ما يكون عند الاجماع على الانتقال هو نفس الانتقال ولا منافاة بين الكلامين وثانيهما
ان قوله واعني بالفكر ههنا يوهم انه ربما يراد به في موضع آخر غير المعنى المذكور ولا يكون لقوله ههنا
وجه وهذا التحرير في التقييد بههنا وقد عرفت ان الفكر مقول بالتشكيك او الاشتراك على معان شتى
والمعنى المراد مجموع الحركتين ثم حاول التفصي عن الاشكالين ومهد لذلك مقدمة هي ان الانتقال من
الحاصل الى المستحصل على وجهين اما ان يوضع الحد او الوسط او يطلب المقدمات المنتجة واما ان يكون المقدمات
تحصل له من غير شوق الى تحصيلها ثم انه ينساق الى النتيجة من غير طلب لتلك المقدمات والوجه
الثاني بعيد عن الغلط لانه كالامر الطبيعي فيكون مستغنياً عن المنطق بخلاف الوجه الاول فانه لما
كان الانساق فيه الى المطالب ليس طبيعياً بل تكلفياً كان في معرض الغلط واحتاج الى المنطق
ثم قال ان قلنا ان الفكر امر وراء الانتقال استمر لفظ الكتاب وحملنا قوله في سائر كتبه على ان المراد

ليس

ليس هو نفس الانتقال بل الحالة المعتضة له ايراداً للملزوم باسم اللازم وان قلنا الفكر نفس الانتقال
استمر قوله في سائر كتبه وحملنا ما يكون عند الاجماع على الانتقال الاختياري الاخص من مطلق الانتقال
كانه قال الفكر ما يكون عند القصد الى الانتقال المطلق وهو الانتقال الخاص وهذا التحرير في الفرق بين
ما يكون عند الانتقال ونفس الانتقال واحتمال وروده تارة على نفس الانتقال واخرى على غيره وقد ظهر انه لا
حاجة الى هذا التعسف ثم قال والاشكال الثاني ايضاً مندفع بما ذكرناه لان الفكر وان كان هو الانتقال
الا ان المقصود ليس الا الفكر المحتاج الى المنطق وهو الفكر الاختياري لا الفكر المطلق ولهذا اعتبر الاجماع
في تعريفه وهذا مبني على ان الفكر يطلق بالاشتراك تارة على مطلق الانتقال الاعم من ان يكون طبيعياً
كما في الحدس او اختيارياً واخرى على الانتقال الاختياري وذلك غير معلوم واما قوله جعل الحركة
الاولى ارادية وتمامها فكراً لاحتاج فيه الى المنطق والثانية طبيعية وسماها حدساً لا يحتاج فيه
اليه فهو نقل غير مطابق لان الذي جعله مورد الاشتراك بين الفكر والحدس الانتقال من الحاصل الى
المستحصل والانتقال اعم من ان يكون حركة تدريجية الوجود او دفعياً ثم ان ذلك الانتقال في الفكر
ليس هو الحركة الاولى التي هي الانتقال من المستحصل الى الحاصل بل الحركة الثانية وليس معنى الكلام الا
ان الانتقال من الحاصل الى المستحصل اما انتقال من الحاصل الذي طلبه وحصله واما انتقال من
الحاصل الذي حصل من غير طلبه ومن البين ان بين هذا المعنى وما نقله بوناً بعيداً وانما قال عن امور
دون علوم او ادراكات لتناول الظنون ونحوها فان قلت الادراك يعم الظنون ونحوها فنقول الادراك
هو حصول صورة الشيء في العقل على ما قرروه وصورة الشيء انما تكون صورة له اذا كانت مطابقة له
والظن يمكن ان لا يطابق فلا يتناوله الادراك فنقول لو فسرناه بحصول صورة من الشيء في العقل يعم الظنون ونحوها

عندنا

[illegible]

[illegible]

[illegible]

وانما لم نقل بالحسه عن امر واحد لان الانتقال الصناعي من المبدا الى المطلب حركة وهي تدريجية الوجود
فلا بد من امور متعددة حتى يتحقق التدريج ضرورة ان الانتقال من امر واحد الى شي لا يكون الا دفعيا
ولان هذه الحركة لتحصل صورة الفكر اعني الترتيب والترتيب لا يتصور الا بين امور قوله وتقسيمان
جميع ما يحضر الذهن اي كل ما يحضر الذهن منحصر في التصور والتصديق على ما اشار اليه بقوله امور حاضرة
متصورة او مصدق بها لانها اما ان يكون لا مع الحكم او معه وفيه نظر لان المراد بالحكم ان كان الحكم
مطلقا كان كل واحد من طرفي القضية مصدقا به وان كان الحكم عليه حتى يكون الكلام ان الحاضر في
الذهن اما ان لا يكون مع الحكم عليه او يكون معه فالمصدق به هو المحكوم عليه وليس كذلك فان المحكوم عليه
مصدق له وايضا المصدق به ما تعلق به التصديق كما ان المتصور ما تعلق به التصور فلو كان المصدق به
شيئا مع الحكم كان التصديق عبارة عن ادراك شيء مع الحكم وليس هذا مذهب الشيخ فانه سيصرح بانه
نفس الحكم فهو تفسير الكلام بما لا يرضيه صاحبه والاولى ان يحمل المصدق به على النسبة الحكمية
فيقال الحاضر في الذهن اما وقوع النسبة او لا وقوعها او اما شيء آخر فان كان احدهما فهو المصدق
والا فهو المتصور كما يقال العلم اما حكم وهو التصديق واما غيره وهو التصور والشك وهو تردد الذهن
في وقوع النسبة لا يجامع مع الحكم بوقوعها او بما يقارن ما يقابله اعني عدم الحكم بالنسبة وهو احد قسمي
الجهل البسيط فيتناول ما لا يكون مشعورا به وما يكون مشعورا به مع الحكم بنفيه وما يكون مشعورا به
من غير حكم بنفي واثبات وهو الشك فقوله فلا يقارن ما يوجد فيه الحكم اعني التصديق يدل على ان
الحكم جزء منه وهو خلاف مذهب الشيخ وقوله وذلك هو الجهل البسيط ليس مستقيم على الاطلاق فان
الجهل البسيط بازاء العلم منه ما هو في مقابلة التصور وهو عدم التصور ومنه ما هو في مقابلة التصديق

وهو عدمه

وهو عدمه عما من شانه ذلك فقد تبين انه ما لم يحصل لاحد الطرفين اي وقوع النسبة او لا وقوعها
رجحان لم يتحقق الحكم به فالحكم بالطرف الراجح ان لم يكن جازما فهو الظن الصرف وانما يكون كذلك لو كان
مع الحكم بامكان النقيض وان كان جازما فاما ان يعتبر فيه مطابقته للواقع او لا يعتبر ولا شيء من
التصديق لم يعتبر فيه المطابقة اذ لا معنى للتصديق الا الادراك لصورة مطابقة وقد صرح به الشيخ
في الشفاء بقوله التصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة صورة التأليف الى الاشياء انفسها انها
مطابقة لها فان اعتبر مطابقته للخارج وطابق فاما ان يمكن للحاكم ان يحكم بخلافه او لا فان لم يمكن فهو
اليقين الجامع للجزم والمطابقة والثبات فان قلت هذا التقسيم ينافي الجزم لانه اذا حكم بامتناع
المرجوح لم يمكن معه الحكم بثبوته فنقول امكان الحكم بخلافه ليس في حالة الجزم التي اعتبر فيها الحكم
بامتناع المرجوح بل في حالة اخرى فيتناول زوال الجزم لانه ليس بثابت ثم يرد ان يقال ان اريد بالثبات
عسر الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك وان اريد به امتناع الزوال كما صرح به في القسمة حيث
اعتبر عدم امكان الحكم بخلافه فاليقين لا يحصل الا في الضروريات فان النظريات قد يذهل الذهن
عن بعض مباديها فيتشكك فيها عند التشكيك بل يحكم بالخلاف وان امكن منه الحكم بخلافه فهو اعتقاد
المقلد المصيب وان لم يطابق فهو الجهل المركب ويتناول اعتقاد المقلد المخطي لعدم اعتبار امتناع الزوال
فيه واذا افرز الظن عما يقابل اليقين فلنا في القسمة الحكم بالطرف الراجح ان اعتبر مطابقته للخارج
فان جمع الجزم والمطابقة والثبات فهو اليقين والا فالظن فهو اعم من الاقسام الباقية لانه اما ان لا يكون
فيه الجزم فهو الظن الصرف او يكون فيه الجزم ولا مطابقة فهو الجهل او يكون فيه ولا ثبات فهو
اعتقاد المقلد فلما كان الظن مقابلا لليقين الجامع للاوصاف الثلثة كان منطبقا على ثلثة الاقسام

اما خلوها عن الثبات وحده او عن الثبات والمطابقه او عن الثلثه فان كان المراد توزيعها
على الاقسام حتى يكون الخالي عن الثبات وحده هو الاعتقاد وعن الثبات والمطابقه الجهل و
عن الثلثه الظن لم يستقم على الاطلاق لجواز ثبات الجهل ومطابقة الظن وان كان المراد
خلو الاقسام من احد الامور مطلقا لم يكن لخصوصيتها بالذكر فائدة بل الواجب ان يقال لخلوها
اما عن احد الاوصاف او عن الاثنين او عن الثلثه ومما لا يعتبر فيه المطابقه وان لم يخل عن المطابقه
وعدمها بحسب الامر نفسه فاما ان يقارن تسليما او انكارا ومن الظن ان اشتماله على الحكم غير لازم
فالوجه ان يقال في اول الامر الحكم بالطرف الراجح اما ان يعتبر فيه المطابقه فهو اما جازم او لا وهو
ان لم يعتبر فيه المطابقه فهو اما تسليمي او انكاري والاول اما مسلم عام عموما مطلقا يسلمه كل
كقولنا العدل حسن وعموما محدودا يسلمه طائفة كقولنا الغدر مستقبح على العقل واما مسلم
خاص يسلمه شخص والشخص اذا حاور آخر فاما ان يقصد الارشاد وهو المعلم او الاسترشاد وهو
المتعلم او المجادله فهو المنازع والثاني يسمى وضعا وهو لا يجوز ان يعد من اقسام التصديق لانه اعتراف
بالنسبة واذعان لها فكيف يقارن انكار حكمه فمنه ما يصادر به العلوم لانه يقارن انكار المتعلمين
ومنه ما يضعه المقايس الخلفي لانه يقارن انكار المقايس نفسه ومنه ما يلتزمه الجدلي المجيب و
الجدلي المجيب حافظ الوضع والسائل هو الذي يقصد هدم الوضع فما يلتزمه المجيب وضع القياس
الى السائل واما بالنسبة الى المجيب فتسليمي فالاولى ان يقال ومنه ما ياخذ الجدلي السائل من المجيب
ليبني الالزام عليه ومنه ما يقول القائل باللسان دون الاعتقاد فهذه تسمى اوضاعا باعتبارات
مختلفه فان تسمية ما يصادر به العلوم لانه وضع ليبني بيان المسائل عليه وما يضعه المقايس الخلفي

باعتبار انه موضوع للابطال وما يلتزمه المجيب اعتبار انه موضوع لتهذيبه او تسليمه وما يقول القائل
لوضعه في اللفظ فقط فالوضع ربما يتجرد عن التسليم في بعض الاقيسة الخلفية المستعملة لحكم مذهب
احد الى ابطاله والوضع اذا اطلق على كل راى يفرض يكون اعم من التسليم وغيره بل من العلم وغيره ثم النظر
في عبارة الكتاب من وجوه احدها قسمة التصديق الى اربعة وهي بالاعتبار المذكور اي اعتبار القسمة
المربعة ان الحكم بالطرف الراجح ان اعتبر فيه المطابقه فاما ان يجمع الاوصاف الثلثه فهو العلم او لا و
هو الظن وان لم يعتبر فيه المطابقه فاما وضع او تسليم فهي اشارة الى مبادي الصناعات الاربع و
تسليم المعلم او المتعلم وكذا الوضع باصنافه لا يدخل في مباديها وهو ظ ومبادي الشعر ليست تصديقات
بل تخيلات لا يعتبر فيه الحكم فان القائل العسل مرة مهوعة لم يصدق به بل يورد في معرض التخييل
والتمثيل وانما اجريت مجرى التصديقات من حيث انها تؤثر في النفس قبضا وبسطا كما ان التصديق
كذلك وثانيها ايراد كلمة او بين العلم والوضع والظن دون التسليم وذلك لان العلم لما كان هو الحكم
الذي مع الجزم والمطابقه والثبات والظن هو الحكم الذي ليس كذلك متباينا بالذات وهما لا يباينان
الوضع والتسليم الا باعتبار هو اعتبار المطابقه في العلم والظن وعدم اعتبارها في الوضع والتسليم حتى يمكن
اجتماعهما مع كل واحد من العلم والظن لجواز ان يعتبر مرة المطابقه في حكم فيكون علما او ظنا ولا يعتبر
مرة اخرى فيكون وضعا او تسليما فالمباينة ليست الا بمجرد الاعتبار وهما يتشاركان في بعض المواد كما
يعلم من ان الحكم الواحد قد يكون وضعا وتسليما باعتبارين بحسب شخصين لكن هذا التشارك بحسب
العلم والظن ايضا فانهما قد يجتمعان في مادة بالنسبة الى شخصين وثالثها تقديم العلم على الظن وهو على
الوضع والتسليم قال الامام الاعتقاد ان طابق الواقع فان كان مع اعتقاد امتناع النقيض وكان ممتنع التغير

اما لذاته كما فى الضروريات واما بالبرهان كما فى النظريات فهو العلم والا فالظن سواء لم يكن مع اعتقاد امتناع
النقيض بل مع اعتقاد امكانه او كان معه ولم يكن ممتنع الزوال وان لم يطابق الواقع فهو الجهل وقد عرفت العلم
والجهل والظن واما الوضع فتسليم عام والتسليم وضع خاص ولما كانت الاقيسة خمسة والشعرى منها
لا تؤثر فى التصديق والسوفسطائى يعلم لا ليستعمل بل ليحترز عنه كانت الاقيسة المطلوبة هى البرهانى
والخطابى والجدلى والبرهان يفيد اليقين للخاصة والخطابة تفيد الظن للعامة والجدل لا يفيد اليقين
للخاصة وهى صعبة بالقياس الى ظن العامة فمنفعته قليلة والى هذا اشار الكتاب الالهى ادع الى سبيل
ربك بالحكمة اى البرهان والموعظة الحسنة اى الخطابة وجادلهم بالتى هى احسن ولذلك قدم
مبادى البرهان وهى العلميات ثم مبادى الخطابة على مبادى الجدل هذا كلام الامام وليس فيه قسمة الظن
بالاقسام الثلثة الشاملة لما عدا اليقين بل صرح بخروج الجهل ودل على خروج الوضع والتسليم حيث
نقول كما ان صورة الشئ التى هى التصور تختلف قوة وضعفا حتى يكون اولا فى غاية الضعف والنقصان
ثم تزيد فى الكمال والقوة حتى تحصل صورة موازية للصورة الخارجية من غير تفاوت كذلك صورة النسبة
الحكمية التى هى التصديق تختلف فتكون اولا صورة ضعيفة يكون معها اعتقاد يجوز نقيضها ثم تترقى
فى الكمال والقوة الى حيث لا يكون معها اعتقاد جواز نقيضها وان لاحظها ملاحظات بل ربما يعتقد معها
امتناع نقيضها اعتقادا على خطر من الزوال وربما لا يعتقد معها ذلك امتناع نقيض صورة فى غاية الكمال ان يكون
معها اعتقاد امتناع نقيضها اعتقادا ثابتا مامونا عن الزوال فالتصديق ان كان مع اعتقاد امكان النقيض فهو
الظنى والا فان كان مع اعتقاد امتناع نقيضه اعتقادا ممتنع الزوال فهو العلمى والا فهو الوضعى والتسليمى وانما
قرن الوضع بالتسليم لان الوضع اما بحسب الوجود كما فى العلميات فانها موضوعة بحسب الوجود فى نفس الامر

واما بحسب التسليم العام كما فى المشهورات او بحسب التسليم الخاص كما فى المسلمات فاردف الوضع بالتسليم
ليمتاز عن العلميات ويختص بالمبادى الجدلية ولم يورد كلمة او بينهما لانه ليس قسما آخر مباينا له الى آخر
ما ذكره الامام نقلا عن جدل الشفاء وراجعها قسمة التصديق دون التصور وذلك لان انقسام التصديق
بحسب ذاته لا بالقياس الى شئ آخر فان التصديق فى نفسه اما جازم او لا ومطابق او لا وثابت او لا بخلاف التصور
فانه ينقسم مثلا الى تصور الذاتى وتصور العرضى وتصور الجنس وتصور الفصل وغيرها وهو ليس انقساما بحسب
التصور نفسه بل بالقياس الى متعلقه فهو انقسام عرضى وبالقياس الى تصور شئ آخر فان تصور ذاتى امر
ليس الى امر آخر يكون تصورا عرضيا بخلاف التصديق فانه اذا كان فى مرتبة لا يتغير بحسب المقايسة فلما
البرهانية لا يصير خطابية بحسب اختلاف المقايسات وفيه نظر لانه كما يختلف التصديقات بحسب الذات
كذلك يختلف التصورات بحسب الذات فقد يكون التصور مطابقا او غيره وقد يكون تاما او ناقصا وقد
يكون قويا او ضعيفا كما عرفت آنفا حتى صارت بعضها مستفادة من الحدود التامة والناقصة وبعضها
من الرسوم التامة والناقصة وكما يختلف التصور بالعرض باعتبار متعلقه كذلك التصديق ضرورة ان
التصديق بحدوث العالم مغاير للتصديق بوجود الصانع نعم يمكن ان يقال لما كانت اقسام التصديق معتبرة
فى الفن اعتبارا تاما وضع لها ابواب بخلاف اقسام التصور فلهذا اوردها دون اقسام التصور قوله
والتأليف المراد به فى هذا الموضع التأليف فى هذا الموضع لا يخ عن الترتيب والهيئة اما عن الترتيب فلان
التأليف هيهنا هو تأليف المبادى بحسب حركة الذهن فلابد ان يكون بعضها واقعا فى اول الحركة وبعضها
فى آخرها فيكون فيها اعتبار تقدم وتأخر وهو الترتيب وكان قوله لا يخ من الترتيب فيما يصرف اشارة
الى هذا واما عن الهيئة فظاهر اذ لا شك فى ان يكون لتلك الامور المرتبة حالة بسببها يطلق عليها انها واحد

وهي الهيئة وانما قال في هذا الموضع لان التأليف ربما اطلق في موضع آخر على مجرد جمع الاجزاء من غير تقديم
بعض الاجزاء على بعض وحاصل الكلام في هذا الفصل ان المبادي لما وجب ان يكون فوق واحد وهي
لا تتأدى الى المطالب على تعددها بل يجب وجدانها وتأليفها والتأليف لا يخلو عن الترتيب والهيئة والمبادي
التي ينتقل منها الى المطالب لا بد فيها من ترتيب وهيئة لكن المبادي ان كانت تصورية لم يكن هناك الا
تأليف واحد فلم يعتبر الا ترتيب واحد وهيئة واحدة وان كانت تصديقية يكون لها تأليفان لانها
تؤلف تصورا مع تصور فيحصل تصديق ثم تؤلف تصديقا مع آخر فيحصل قياس فللمبادي التصديقية
تأليف من حيث الانتقال الى المطالب وهو التأليف القياسي وتأليف آخر لا من حيث الانتقال وهو التأليف
التصديقي وكما ان تأليف القياس مشتمل على ترتيب وهيئة كذلك التأليف التصديقي يشتمل عليهما الا كما
في الموجب وهو التأليف وانما قال وكذلك فلا يكون مقيدا بقيد لان ذلك لا يتصور الا في المبادي
التصديقية واما في المبادي التصورية فليس فيها الا تأليف حتى يكون فيها ترتيبان وهيئتان لكن في قوله
بالنسبة الى المطالب نظر فانه ان اريد بالترتيب المترتب الثاني الذي هو اعتبار الانتقال كان تكرارا او تصحيح
قوله على القياس المذكور وان اريد الترتيب الاول فهو ليس بالقياس الى المطالب بل بحسب المبادي انفسها
وفي ذاتها ولو فرضنا انه بالنسبة اليها فالترتيب الثاني ايضا بالقياس الى المطالب مع اشعار الكلام بانه ليس
بالقياس اليها لانه فان للمبادي ترتيب من حيث الانتقال وللمبادي بالقياس الى المطالب ويمكن ان يجاب عنه
بان ههنا نسبتين نسبة المبادي الى المطالب ونسبة المطالب الى المبادي فاذا توجه الذهن من المطالب
لتحصيل المبادي كان المبادي التي تحصل منسوبة الى المطالب واذا توجه من المبادي كانت المطالب منسوبة
اليها فالمبادي اذا كانت تصديقية كان لها هيئة وترتيب بالنسبة الى المطالب كما ان لها ذلك باعتبار

نسبة المطالب اليها الذي هو اعتبار الانتقال منها وعلى هذا الاشبه فصواب الترتيب في المبادي التصورية
البداية بالجزء الاعم لانه اعرف والاعرف لا بد ان يكون اقدم ولانه كالمادة التي يوجد معها الشيء بالقوة والفصل
كالصورة التي يوجد معها الشيء بالفعل والقوة مقدمة على الفعل وصواب الهيئة فيها ان يحصل ما في الذهن
هيئة وحدانية مطابقة للمط وصواب الترتيب في المبادي التصديقية اما بحسب التأليف الاول اي
التصديقي فان يكون الحمل والوضع على ما ينبغي ان يجعل ما يستحق الموضوعية موضوعا وما يستحق المحمولية محمولا
واما بحسب التأليف الثاني وهو القياسي فهو ان يوضع الصغرى اولا ثم الكبرى بعد رعاية ترتيب الحدود وصواب
الهيئة فيها بحسب التأليف البسيط ربط المحمول بالموضوع بكيفية وكمية وجهة على ما ينبغي وبحسب التأليف
المركب ان يكون ارتباط الصغرى بالكبرى على ضرب من الضروب المنتجة وانما اسند الاصابة وعدمها في
الصورية الى المواد لان المواد الاول لجميع المطالب هي التصورات اما في المطالب التصورية فظ واما في التصديقية
فلانا نركب التصورات بعضها الى بعض لتحصل تصديقات ثم نركب بعضها مع البعض فيحصل قياس مؤد الى المط
فالتصورات مواد الاقيسة بعيدة والتصديقات التي هي المقدمات مواد قريبة ثم ان الخطأ اذا وقع في الفكر
لم يقع في المواد الاول لان التصورات لا تنسب الى الخطأ والصواب ما لم تقارن حكما ضمنيا فان الصواب بمطابقة
النسبة لما في نفس الامر والخطأ عدم مطابقتها بل اما في صورتها او في المواد الثانية والخطأ فيها اما في مادتها
وهو خطأ في صورة المواد الاول لانها المواد الاول مع صورتها ولا خطأ في المواد الاول واما في صورتها وكيف ما
كان فالخطأ لا يقع الا في الصورة وكلام الشارح انه انما اسند الاصابة وعدمها الى الصورة لان المواد لو كانت
لا تحتمل الخطأ والصواب فلو تحصل في الفكر مواد غير مناسبة للمط اي لو وقع خطأ في الفكر لم يمكن وقوع ذلك
الخطأ باعتبار المادة بل يكون بحسب الصورة اما في قياس الاجزاء والمقدمات بعضها مع بعض بان لا يكون على

هيئة ضرب منتج واما احتياجها الى المنطق فلان لا تلزم تلك المقدمات او تلزم ولا يكون اللازم هو المط على ما
سنفصله في اسباب الغلط وكان سائلا يقول هب ان الخطأ لا يقع في المواد الاول واما في المواد الكلية
فلا نم انه غير واقع فاجاب بان المواد القريبة ربما يقع الفساد فيها اعنيها دون الهيئة والترتيب اللاحقين
بها اى بتلك المواد وذلك الترتيب هو الذى باعتبار التاليف القياسى لكن انما يقع الفساد فيها اعنيها دون
الهيئة والترتيب اللاحقين بها اى بتلك المواد وذلك الترتيب هو الذى باعتبار التاليف القياسى لكن
انما يقع الفساد فيها اعنيها لما فيها من الهيئة والترتيب باعتبار التاليف التصديقى الذى بين المواد الاول
وذلك لما ذكرنا من ان افراد مواد الاقيسة القريبة التى هى المقدمات هى المواد الاول وصورتها المواد الاول
ليست قابلة للفساد فتعين ان لا يكون الفساد فيها الا بحسب الصورة والاعتراض الثانى ان التصورات
لا تنسب الى الخطأ والصواب فانا اذا راينا شبحا وهو انسان في نفسه وحصل في اذهاننا صورة فرس فلا
شك انها غير مطابقة للواقع فيكون خطأ وان حصل منه صورة انسان فهي صورة مطابقة لها في الواقع فيكون
صوابا قيل التصور اما بحسب مفهوم الاسم او بكنه الحقيقة وهو متاخر عن مطلب هل لان تصور حقيقة الشئ
موقوف على التصديق بوجوده فالتصورات بحسب الحقيقة تنسب الى الصواب والخطأ واما التى لا تنسب
اليهما فهي التصورات بحسب الاسم واياها عنى بقوله التصورات الساذجة لانها هى الساذجة عن الاحكام
اذ التصورات بحسب الحقيقة معها الاحكام وهذا الفرق ليس بصواب لان التصور بحسب الاسم ايضا يمكن ان
يتطرق اليها الخطأ فانه اذا لم يفهم من الاسم ما وضع بازائه يكون خطأ كما ان الشئ ما لم يحصل في العقل
ما طابق حقيقته كان خطأ وايضا المدعى ان المبادى الاول لا تنسب الى الصواب والخطأ وهى لا تنحصر في
التصورات بحسب الاسم بل التصورات بحسب الحقيقة ايضا مباد اول واجيب عن الاعتراض بان الخطأ و

الصواب

الصواب ليس هو الصورة الحاصلة في العقل بل مناطهما هو الحكم المقارن لها فان العقل حصل له ملكة
الحكم على الصورة بحيث كلما شاهد شيئا وحصل عنده صورة يسرع الى الحكم بانها صورة ذلك الشئ المشاهد
فهذا الحكم هو الصواب تارة والخطأ اخرى واما نفس الصورة فلا نظر فيها اليها وانت تعلم ان المنع بعد باق
ولئن سلمنا ذلك لكن عدم مناسبة المواد للمط كما يكون لفساد الصورة كذلك يكون لانها ليست مواد
لذلك المط فانا اذا اردنا تحديد شئ ووضعنا موضع الجنس العرض العام وموضع الفصل الخاصة فهو مرتب
صحيح بحسب الصورة فاسد بحسب المادة قطعا واذا حاولنا اكتساب تصديق ولم نورد حدا اوسط
لم يكن فيه فساد بحسب الصورة اصلا بل بحسب المادة فيكون التصورات لا تقبل الصواب والخطأ لا وجب ان
لا يكون فساد في الفكر باعتبار ايراد التصورات فيه فربما لا يكون نفس التصور فاسدا ويكون وضعه في الموضع
وجعله مادة للمط فاسدا ومما يوضح ذلك ان كل مط لا يحصل من كل مبدا كان بل لا بد لكل مط من مواد معينة
ومبادى مخصوصة فاذا لم نورد في اكتسابه تلك المواد المخصوصة امكن ان صحة الترتيب والهيئة ولم يكن
الفساد الا من جهة المادة ثم لو اورد في الفكر المواد المخصوصة للمطالب وعرض غلط لم يكن ذلك الغلط الا
من جهة الصورة ولذلك بحث في الفن عن الصناعات الخمسة حتى يميز مباد عن مباد فيمكن تحصيل كل مط
فقوله المواد الاول للفكر التصورات ان اراد به ان كل تصور بعض فهو مادة لاى فكر كان فقد بان بطلانه وان
اراد به ان بعض التصورات مادة لبعض الافكار فهو صحيح لكن اذا اورد غير ذلك البعض من التصورات في ذلك
الفكر يكون فاسدا لا من جهة الصورة بل من جهة المادة والحق ان الشيخ لم يسند الصواب والخطأ الى الصورة
فقط والا لقال وذلك الترتيب والهيئة قد تقع صوابا وقد لا تقع صوابا بل قال على وجه صواب وهو اعم من ان
يكون الترتيب نفسه صوابا او مادته صوابا فان الترتيب اذا كانت مادته صوابا صدق على ذلك الترتيب

انه على وجه صواب والموهم انه شبيه بالصواب هو التمثيل فان ايراد الجزئي الواحد وهو الاصل لاثبات
الحكم المشترك اي لاثبات اشتراك الحكم بينه وبين الفرع بمعنى مشترك بينهما يوهم مشاركة سائر الجزئيات
للاصل في ذلك الحكم فالتمثيل يوهم انه استقراء وهو شبيه بالصواب فهو يوهم انه شبيه بالصواب
والمسلمات والمقبولات والمظنونات تشابه القضايا الواجب قبولها في عموم الاعتراف بها وعدم النازع
فيها ولاشتمالها على الاعتقاد الراجح وكذا المشبهات بالاوليات لكن بوجه آخر اما لفظي او نحوه او
معنوي كايهام العكس ونحوه ويوهم شبه المشبهات بالمسلمات لانها توهم ان تكون مسلمات وهي
شبيهة بالقضيات فهي توهم انها شبيهة بالصواب والبرهان صواب بحسب الصورة لانه لا يستعمل فيه
الا الضروب المنتجة والمادة ايضا اذ مادته القضايا اليقينية والجدل والخطابة تشبهان بالبرهان
لان موادهما وهي المسلمات والمقبولات والمظنونات تشبه مواد البرهان وكذا السفسطة لان
السوفسطائي في مقابلة الحكيم ويستعمل مقدماته كانها اوليات والمشاغبة شبيهة بالجدل لانه في
مقابلته وترى انه يستعمل المسلمات فهي توهم انها جدل وهي شبيهة بالصواب فهي توهم انها شبيهة بالصواب
قوله والاولى ان يصح حمل الضروب على الضروب الكلية لان لفظة في يقتضي ان يكون ضروب الاستدلال
جزء من المنطق والجزء من المنطق ليس الا الاستدلالات الكلية المنطبقة على الاستدلالات الجزئية المستعملة في
العلوم فان المبحوث عنه في المنطق مثلا ان الحد التام يوصل الى حقيقة المحدود والكليتين ينتجان كلية
وهو استدلال يشمل كل حد وكل كليتين في العلوم وانما قال هي كالقوانين لان القوانين المنطقية هي هذه القضايا
الاستدلالات التي تنطبق على المجهولات فيها طلب اثباتها وكانت كالقوانين ومبانيها اي اثباتها لموضوعاتها القوانين
المسائل ولفظة من يقتضي ان يكون ضروب الاستدلالات مستفادة من المنطق والمستفاد منه انما هو الاستدلالات

جزئية

الجزئية المستعملة في العلوم وانما لم يقل علم ضروب الاستدلالات اما على رواية انه علم يتعلم منه فقط لان
ضروب الاستدلالات جزئيات ح والعلم بالجزئيات ضروب الاستدلال ليس هو المنطق بل يستفاد منه واما
على رواية انه علم يتعلم منه فلان القصد الذاتي من المنطق هو الاصابة ثم لما توقف الاصابة على العلم
بالاستدلالات صار مقصودا بالقصد الثاني فلو قال المنطق علم ضروب الاستدلالات لذهب الوهم الى انه
المقصود الاول منه وليس كذلك وفيه نظر لانه ان اراد بقوله المقصود في المنطق الاصابة ان المنطق هو
العلم بالاصابة فظاهر بطلانه وان اراد به ان علته الغائية هي فهو صحيح لكن المنطق هو العلم بما يتعلم منه بل
ويقال يتعلم دون يتعرف لان الجزئيات التي يستعمل المنطق فيها كليات فان طالب الحدوث يتوسط
التغير انما ينظر في جسم كلي وتغير كلي وحدوث كلي بخلاف الطبيب فانه لا ينظر الا في بدن بدن وانما احوال
تلك الامور فان حملنا الضروب على الكليات كانت الامور معقولات ثانية واحوالها معقولات ثالثة
واستقام الكلام لان المنطق يبحث عن الاستدلالات وعن احوال المعقولات الثانية نافعة في ذلك فقوله
يتعلم منه ضروب الاستدلالات اشارة الى الجزء الاول وقوله احوال تلك الامور اشارة الى الجزء الثاني وان حملنا
الضروب على الجزئيات كانت الامور معقولات اولى واحوالها معقولات ثانية وح يفسد الكلام لان المعقولات
الثانية موضوع المنطق وموضوع العلم لا يستفاد منه بل الامر بالعكس فعلى هذا لا يكون نسخة منه صحيحة ولا
ثم فايدتها المذكورة في العلم وقوله موعده لاصناف ترتيب الاستدلال فيه وهذه مجاز بان على الاستفادة ما ليس
كذلك مستدرك لان ضروب الاستدلالات شاملة لها فانها اعم من ان يكون صحيحة او فاسدة على ما اشار
اليه في الشرح وفي كون المعتمد في الخطابة التمثيل وفي الجدل الاستقراء نظر وعلى ما ذكر من جهاد عدل
عن الوقاية قوله كل يحقق الحق هو الموجود وانما سمي الاعتقاد والقول المطابقان حقا لاستحقاقه الوجود

التأليف اما من جهة

والاستمرار والتحصيل حصول الشيء حقا والمراد كل تحصيل علمي والترتيب اخص من مطلق التأليف فقط لانه مجرد
الجمع بين الاجزاء والترتيب هو الجمع مع اعتبار وضع بعض الاجزاء عند البعض واما من التأليف الفكري المراد
ههنا على ما مر وعلى مقتضى تعلق التحصيل العلمي به فلان الترتيب المعين يستلزم التأليف المعين من غير عكس
فان التأليف من اجزاء تقع على ستة اوجه من الترتيب اذ تعين التأليف يحصل بمجرد تعين الاجزاء ضرورة ان
مهيته ليست الا الجمع من الاجزاء وتعين الترتيب كما توقف على تعين الاجزاء توقف ايضا على تعين الجمع
فهو يختلف باختلاف الاوضاع لا يقال الوضع ان لم يعتبر في التأليف لم يستلزم الترتيب اصلا وان اعتبر فلا
يتعين التأليف بدون تعين الوضع لانا نقول لا اعتبار للوضع في مفهوم التأليف لكن التأليف لما كان واقعا في
اشياء لبعضها وضع عند البعض لم يتميز عن الترتيب قطعا واليه الاشارة بقوله لا بان يوجد التأليف من اشياء
لها وضع وليس المراد بكل تأليف كل واحد من التأليفات اذ التحصيل لا يتعلق بكل واحد من التأليفات بل المراد
اي تأليف كان وعقب الترتيب بالتأليف اعلاما منه بان هذا الحكم وهو الاحتياج الى تعرف المفردات
ليس للاعم كالحكم للاخص بل ان علة الاحتياج بالذات انما هو التأليف لا الترتيب فان الحكم اللاحق للاعم والاخص
لاحق للاعم اولا وبالذات وللاخص ثانيا وبالعرض واجزاء الاقوال الشارحة والقضايا مفردات فذكر احكامها
الصورية اي الكلية في ايساغوجي وهو باب الكليات الخمس واحوالها المادية اي الجزئية المتعلقة بالمواد في
قاطيغورياس وهو باب المقولات العشر واجزاء الحجج القضايا فذكر احوالها الكلية في باري ارمنياس
وهو باب القضايا واحوالها الجزئية في اثناء مباحث الصناعات الخمس قوله للشيء وجود في الاعيان مراتب
الوجود اربع وهاهنا دلالات ثلث دلالة الكتابة على العبارة ودلالتها على المعنى الذهني ودلالته على الامر
الخارجي وفيها ثلث دوال وهي الكتابة والعبارة والمعنى الذهني وثلث مدلولات وهي العبارة والمعنى الذهني

والامر الخارجي

وان ٤

والامر الخارجي والكتابة دال فقط والامر الخارجي مدلول فقط والباقيان دالان ومدلولان وفي الدلالات
دلالتان وضعيتان وهما دلالة الكتابة على العبارة ودلالتها على المعنى الذهني اما في دلالة الكتابة فلان الدال
وضعي والمدلول ايضا وضعي واما في دلالة العبارة فلان الدال وضعي فقط فلا جرم يختلفان بحسب اختلاف الاوضاع
ودلالة طبيعية وهي دلالة المعنى الذهني على الامر الخارجي فان الدال والمدلول فيها بالطبع فلا اختلاف فيها
بالوضع وبين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية لكنها لكثرة تداولها صارت راسخة حتى ان تعقل المعاني قلما
ينفك عن تخيل الالفاظ بل يكاد الانسان في فكره يناجي ذهنه بالفاظ متخيلة فلهذا يختلف احوال المعاني
بحسب اختلاف الالفاظ واليه اشار بقوله الانتقالات الذهنية قد تكون بالفاظ ذهنية قوله الجهل البسيط
مقابل العلم الجهل مقول بالاشتراك على الجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فالتقابل
بينه وبين العلم تقابل العدم والملكة فيكون انقسامه بحسب انقسام العلم لان تمايز الاعدام بتمايز ملكاتها وعلى
الجهل المركب وهو ان يحصل مع عدم العلم اعتقاد مضاد للعلم ومعه يستحيل طلب العلم لاعتقاده انه عالم
بخلاف المعنى الاول فانه شرط لطلب العلم وهو المراد ههنا وانما قال بان يعرف العناد بين التصور والتصديق لما
هو المشهور من ان العلم اما تصور واما تصديق ينبها على عدم العناد بينهما فان التصديق مشروط بالتصور
او مستلزم له ولا عناد بين الشرط والمشروط واللازم والملزوم فمن حصول الحكم وهو التصديق في
التصورات وعدم حصوله الذي هو ساذجة التصور معاندة وهذا وهم لان المعاندة بين التصور والتصديق
بحسب الصدق والملازمة بين الشرط والمشروط والجزء والكل انما هي في الوجود فلا منافاة فان الزوج
ملزوم للفرد ومشروط به مع تعاندهما في الصدق وكانه توهم ان مراد الشيخ قسمة العلم الى التصور الساذج
والى التصور مع التصديق ولا قسمة اليهما وليس ذلك بمراد قطعا فانه صرح بقسمة الجهل الى عدم التصور

[illegible]

والى عدم التصديق اما اولا فلانه قال كذلك الشيء قد يجهل من طريق التصور فلا يتصور معناه وهو عدم
التصور وقد يجهل من جهة التصديق وهو عدم التصديق واما ثانيا فلانه مثل الجهل من جهة التصديق
بكون المطرق ثانيا هو نفس الحكم فكون الجهل من جهة التصديق ان لا يكون التصديق حاصلا واما ثالثا
فحيث قال فالسلوك الطلبي تتوجه الى تصور يستحصل او الى تصديق يستحصل والتصور المستحصل والتصديق
المستحصل هما التصور والتصديق الغير الحاصلين فلم يعتبر الجهل في هذه المواضع الا بازاء التصور او بازاء
التصديق لا بازاء التصور الساذج او التصور مع التصديق ولو كان المراد انقسام العلم الى التصور الساذج والى
التصور مع التصديق لكان انقسام الجهل الى عدم التصور الساذج والى عدم التصور مع التصديق واللازم منه
ليس ان السلوك الطلبي يتوجه الى التصور يستحصل او الى تصديق يستحصل وانما اللازم ان السلوك الطلبي يتوجه الى
استحصال التصور الساذج او التصور مع التصديق وح يفسد الكلام بالكلية ولما انقسم الجهل الى عدم
التصور والتصديق كان العلم منقسما اليهما اولا وبالذات لما مر من انقسام الاعدام بحسب انقسام الملكات
بل المراد تمهيد مقدمة يعلم منها قسمة العلم الى التصور والتصديق حتى يعلم انقسام الجهل الى مقابليهما و
هي ان تصورنا شيئا قد يكون ساذجا واخرى مع الحكم عليه بنفي او اثبات واذا حصل الحكم بشيء على آخر فلا شك
ان هناك كيفية ادراكية مغايرة للتصور الذي يمكن ان لا يكون معها فيكون من العلم تصديق كما ان منه تصورا
كانه حاول التنبيه بحال التصور الذي هو اسبق الادراكات على وجود التصديق ثم قسمة الجهل مفرعة على
ذلك وانما قال ولا يحسن التمثيل في التصور الساذج لان صحة التمثيل لا يتوقف على ذلك اذ ساذجية التصور انما
هي بالقياس الى حكم حكم لا بالقياس الى جميع الاحكام فانا اذا تصورنا حقيقة الانسان ولم نحكم عليه بانه كاتب
كان تصورا ساذجا عن هذا الحكم وان كان قد سبق منا حكم بانه موجود لكن التمثيل بما يكون مجردا عن جميع الاحكام

هو

اظهر فيكون حسنا **قوله** لما كانت الاعداد انما تتالف من الواحد فنسبة العدد منها هي النسبة التي تقع
بين عددين سواء عدهما عدد او لا يعدهما الا الواحد والمقداران اما مشتركان ان قدرهما مقدار واحد
واما متباينان ان لم يقدرهما والعد في الاعداد والتقدير في المقادير هو الانطباق مرة او مرات والمقدار
ان كان نسبته الى مقدار آخر نسبة عدد الى عدد يكونان مشتركين لان كل عددين يعدهما شيء واقله الواحد
فاذا كان نسبة المقدارين كنسبة العددين فلا بد ان يكون هناك مقدار واحد كالواحد بالقياس الى العدد
يقدرهما فيكونان مشتركين وكانه قدم قوله لما كان الاعداد انما تتالف من الواحد على قوله هي الف العدد
لاجل هذا البيان وان لم يكن نسبة المقدارين نسبة العددين يكونان متباينين وكل ذلك مبرهن عليه في المقالة
العاشرة من الاصول وانما قال البحث لا بعد البيتين لعلهما مع ان التخالف في المقادير التقدير لان تقدر
المقادير انما يكون اذا اعتبر عروض الكم المنفصل لها فيكون المقدار بذلك الاعتبار عددا بعد المقدار الخط
المساوي لضلع المربع يحيط المربع بمعنى انه وضلعه يحيطان به ويقال لكل خطين محيطين باحدى زوايا سطح
متوازي الاضلاع قائم الزوايا المحيطان والمربع تتكون من ضرب الخط في نفسه وهو توهم الخط قائما على
نفسه متحركا عليه حتى يرتسم المربع وما في النص ظ **قوله** يعني بقوله ونحوها ما عدا التصور التام والتعريفين
هذا يدل على ان العلوم هي التصورات التامة والتصديقات اليقينية وفيه نظر لانه لو كان المراد بها المعنى الاعم
تناولت نحوها ولو كان المعنى الاخص لم يتناول التصورات التامة والقول الشارح منه حد ومنه رسم و
نحوه من الامثلة كقولنا الطعم موجود نسبته الى حاسة الذوق ونسبة اللون الى البصر وغيرها كتبدل اللفظ الخفي
بالواضح والحد في اللغة المنع وكل طرف حد لانه يمنع من دخول الخارج وخروج الداخل فسمي المعرف
لانه مركب من الذاتيات وهي المانعة عن دخول الخارج وخروج الداخل فان العرضيات انما تعرض بعد

مقوم المهية بالذاتيات فلا ثم شرطها في المنع وايضا الذاتيات دالة على الذات المانعة عن الدخول المخروج
بخلاف الرسم فانه مركب من العرضيات الدالة على الآثار فهي لا تكون الا رسما ولا شك ان المطالب المجهولة
لا تحصل بمجرد حصول المبادي بل لا بد معها من ملاحظة ترتيب وهيئة فانه قد علم ان الشكل لا يحصل ان
هذا الشكل بكر ونظن عظيمة النظر جلي وهذا النظر انما نشأ لعدم تفطن اندراج الاصغر وهو تحت هذه
الكبرى فانه لو تفطن الاندراج والترتيب لما وقع الغلط في تقديم الكبرى في العبارة بنية على ان الترتيب
غير ملحوظ ولما كان نظر المنطقي يتعلق بتحصيل المجهولات ولم يكن ذلك الا بحصول المبادي والترتيب لا جرم
تعلق نظر المنطقي بالامور المناسبة لتحصيل مطلوب تصوري او تصديقي وكيفية تاديتها الى المطلوب فقد صرح الشيخ
في هذا الفصل ان الفكر بحيثية يحتاج الى المنطق اما احتياج الحركة الاولى فبحيث ذكر في عبارة اجمالية ان
المنطق ناظر في الامور المتقررة المناسبة وحيث ذكر في عبارة تفصيلية ان قصارى امره ان يعرف مبادي
القول الشارح والحجة واما احتياج الحركة الثانية فبحيث قال فيما يتلو كلامه الاول الاجمالي وفي كيفية تاديها
بالطالب الى المطلوب وفيما يتلو كلامه الثاني وكيفية تاليفه حدا كان او غيره وفي تاليف الحجة قياسا كان
او غيره وذلك يؤكد ما قلناه من ان المراد بالفكر ههنا مجموع الحركتين قوله دلالة المطابقة وضعية
دلالة المطابقة بمجرد الوضع ودلالة التضمن والالتزام بمشاركة من العقل والوضع اما انهما بالوضع
فلان اللفظ لو لم يكن موضوعا بازاء الكل والملزوم لم يكن دالا على الجزء من حيث انه جزء ولا على اللازم من حيث انه
لازم واما انهما بحسب العقل فلان الكل والملزوم اذا كان مفهوما من اللفظ يحكم العقل بان الجزء واللازم الذهني
يكونان معلومين من اللفظ ولان العقل ينتقل من المدلول المطابقي الى المدلول التضمني او الالتزامي وشرط
في تحقق الدلالة التضمنية والدلالة الالتزامية ان لا يكون اللفظ مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه و

من لازمه فانه لو كان كذلك لم يكن دلالته على الجزء واللازم الا بالمطابقة لان المطابقة اقوى من
التضمن والالتزام واللفظ اذا دل باقوى الدلالتين لا يدل باضعفهما بل دلالة التضمن والالتزام بحسب انتقال
العقل من المعنى الى الجزء واللازم وهو المراد من قوله من احدهما الى الآخر ويمكن ان يكون هذا اشارة الى
دلالة على ما ادعاه من ان دلالة اللفظ المشترك على الجزء واللازم ليست تضمنا والتزاما لان التضمن و
الالتزام انما هما بمشاركة من العقل وتلك الدلالة بمجرد الوضع وفيه نظر من وجهين الاول ان الاسم المشترك
اذا اطلق واريد الكل والملزوم فلا شك انه يفهم الجزء واللازم فلا يخلو اما ان يكون فهمهما بطريق المطابقة
او بطريق التضمن والالتزام والاول ينافي ما سلم من ان دلالة اللفظ بالمطابقة انما يتحقق اذا اريد المعنى
منه والثاني يبطل هذا الكلام الثاني لو كان دلالة التضمن والالتزام بحسب الانتقال العقلي يلزم ان يكون
مدلول التضمن والالتزام متاخرا في العقل وليس كذلك اما في التضمن فمطلقا لان تعقل الكل موقوف على تعقل
الجزء الضروري واما في الالتزام ففي الاعدام ضرورة تقدم تعقل الملكات على تعقل الاعدام قوله
وهذا مما يتضح في المطابقة اي اختلاف الاشخاص في اللوازم البينة لو كان موجبا لهجر الالتزام لوجب
ان يكون اختلافهم في الوضع بان يعلمه واحد ويجهله آخر وبان يضعه واحد لمعنى وآخر لمعنى آخر
موجبا لهجر المطابقة فان قيل لا اختلاف عند العلم بالوضع فنقول لا اختلاف ايضا عند اشتراكهما في
اللزوم البين والحق ان الالتزام في جواب ما هو وما يجري مجراه من الحدود التامة لا يجوز ان يعتبر على ما سلف
وانما قال وما يجري مجراه من الحدود التامة فان كانت مقولة في جواب ما هو لان الحد من حيث هو حد ليس
مقولا في جواب ما هو ضرورة المغايرة بين المعرف والمعرف نعم انه مقول في جواب ما هو باعتبار انه نفس مهية
المحدود واما قوله ولولا اعتناؤنا لم نستعمل الحدود الناقصة والرسوم فليس بشيء اذ الالتزام لم يستعمل

فيها فان الحادّ بالحد الناقص لم يرد به ماهية المحدود ولا الراسم ماهية المرسوم والا لكان الحدان تامين بل لم يرد
بهما الا تمييز مسماهما عما عداهما وهو ظ قوله وذلك لان دلالة اللفظ لما كانت وضعية اي لما كانت دلالة
اللفظ على المعنى المطابقة وضعية كانت موقوفة على ارادة المتلفظ ذلك المعنى ارادة جارية على قانون
الوضع اذ الغرض من الوضع تادية ما في الضمير وذلك متوقف على ارادة اللافظ فما لم يرد المعنى من اللفظ لم يحصل
له دلالة عليه وهذا لان الدلالة هي فهم المعنى من اللفظ العلم بوضعه ولا خفاء في ان من علم وضع لفظ لمعنى
فكلما تخيل ذلك اللفظ تعقل معناه بالضرورة سواء كان مرادا او لا فكانهم لم يفرقوا بين استعمال اللفظ ودلالته
فالاستعمال هو اطلاق اللفظ وارادة المعنى واما الدلالة فلا تعلق لها بالارادة اصلا واذا ثبت ان دلالة المطابقة
متعلقة بالارادة فصار الرسم المحدث مرجعه الى اللفظ الذي لم يرد بجزئه دلالة على جزء معناه واذا لم يكن
المعنى مرادا من جزء اللفظ فان لم يرد به معنى آخر لم يكن له دلالة اصلا وان اريد معنى آخر لم يكن دالا على جزء المعنى
من حيث انه جزء بل على انه لفظ مستعمل في نفسه فلم يحصل جزم ظهر ان جزء اللفظ اذا لم يرد به جزء المعنى لم يكن له
دلالة على شيء من جزئه فعند ذلك يرجع الرسمان الى معنى واحد لكن هذا انما يتم لو كان الرسم القديم مقيدا بحيثية
الجزئية كما في الحد المذكور في الكتاب اللهم الا ان يقال الحيثية مرادة على ما صرح به في الشفاء في تعريف
الجنس قوله فانهم يسمون الكلمات المؤلفة مع الضماير كقولك امشي فعلا لو اراد به ان النحاة يسمون المجموع من
لفظ امشي والضمير المستتر فيه فعلا على ما هو الظاهر من كلامه فذلك ليس كذلك فان الضمير عندهم فاعل وامشي فعل
ومجموع الفعل والفاعل لا يكون فعلا ولو اراد انهم يسمون لفظ امشي فعلا فهو عند المنطقيين ايضا كلمة فلا
عموم ولا خصوص والجواب ان المراد مجرد لفظ امشي وهو مركب عند المنطقيين لدلالة الهمزة على معنى زايد
على معنى الفعل فان قلت قول الشيخ او فعل وهو الذي يسميه المنطقيون كلمة مشعر بان كل ما يسميه النحو

فعلا

فعلا فهو عند المنطقيين كلمة وذلك ينافي العموم والخصوص فنقول انه جعل الفعل المفرد الذي يتم منه
كلمة لا كل فعل وذلك الافعال المركبات قوله وحد الفعل الذي اورده الشيخ ناقص لا يتناول جميع الافعال
اما اولا فلخروج عن الفصل الذي يميزه عن الحرف واما ثانيا فلتناوله بعض الاسماء كالمصادر والاسماء المتصلة
بالافعال فانها دالة على معان موجودة في زمان معين من الازمنة الثلثة اللهم الا بالالتزام فانه يعلم من سياق
الكلام ان تمام الدلالة مراد في الحد المذكور بعد تعميم اللفظ التام الدلالة الى الاسم والفعل والمراد بالزمان
المعين الزمان الذي بعينه باعتبار حصول المعنى فيه فاذا حصل المعنى في زمان معين فذلك الزمان بحسبه لا بحسب
نفس الامر بل بالنسبة الى المخاطب فان تعلق المعنى بالفاعل في زمان معين لا يراد صيغة مخصوصة والصيغة المخصوصة
معينة للزمان بالنسبة اليه فاندفع النقض الاول لارادة استقلال الدلالة والثاني لانه لما كان تعلق ذلك المعنى
بالفاعل معين الزمان بالنسبة الى المخاطب كانت الصيغة دالة على الزمان المعين والمصادر والاسماء المتصلة
لا تدل على الزمان المعين وهو المراد بقوله في حد التام معينه النقل اي معين ذلك الزمان لتعلق المعنى بالفاعل
الى المخاطب فلو قال الزمان المعين بالنسبة الى المخاطب لكفى في دفع النقض اذ الزمان انما تعين بالنسبة اليه اذا دل
اللفظ عليه على ان هذه التعسفات غير محتاج اليها لما تقرر من ان الحيثية في مثل هذه التعريفات مرادة فمعنى الكلام
ان الفعل ما دل على معنى موجود لشيء ما في زمان معين من حيث انه موجود له في الزمان المعين فدلالته على الامور
الثلثة معتبرة فهذا التعريف لا ينتقض ولما كانت الاداة لا تدل الا على معنى في غيره احتاجت في الدلالة
غير مفهوم مستقل لها به وهو القرينة فالقرينة ليس كل ما انضم الى الاداة من الاسم والفعل بل ما ظهر معناه فيه كمثلا
فان قرينته مثل البصرة لان من للابتداء ومعنى الابتداء لا يظهر ولا يحصل الا في البصرة فاذا قلت من البصرة تحقق
دلالته على الابتداء واما لو قلت سرت من لم يحصل معناه وهكذا الادوات فيما اذا امر ضوعين السلب والظرفية لا

المراد بالزمان المعين

ظهر معناهما الا في اسلوب الظرف فاذا قيل في الدار ولا انسان تمت دلالتهما على معنييهما ولو
قلت زيد في او لا لم يحصل لهما معنى هذا كلام الشيخ حيث قال ان القائل زيد لا او زيد في لا يكون قد دلت
على كمال ما يدل عليه في مثله ما لم تقل في الدار ولا انسان وقوله في مثله تعلق بلا يكون او بدلا اي القائل زيد لا
لم يكن في قصد التركيب فقد دل او في مثل قوله هذا على كمال مدلول لا لان زيد ليس بقرينة لا تم لو قال لا انسان
فقد دل على مدلوله على انه لو حذف قوله في مثله كان الكلام مستقيما ظاهر الدلالة على المراد ويمكن ان يقال في
معنى الكلام اي القائل زيد لا لا يدل بمثل هذا التركيب على كمال معناه وح يصير معنى الكلام اوضح والشارح الحق
محاذاة تركيبه لتركيب الشيخ زاد في مثلها في موضعين وكانه توهم ان في مثله تعلق بكمال ما يدل عليه حتى اني
في مثلها في الموضعين وهو زايد لا يرجع الى طائل اذ يكفي ان يقال الاداة اذا اقترنت بالقرينة تدل على كمال
مدلولها وان تجردت عنها لم يدل على كمال مدلولها وان اقترنت بغيرها وغاية توجيهه ان يقال قوله مثلها
اولا تعلق بيدل المذكور اولا حتى يكون تقدير الكلام والاداة المقارنة للقرينة تدل في مثل الة المقارنة على
كمال مدلولها واما قوله مثلها ثانيا فيمكن ان يتعلق بيدل المذكور اولا حتى يكون الكلام والفاقدة اياها وان اقترنت
بغيرها لا يكون تدل في مثل الة المقارنة على كمال مدلولها ويمكن ان يتعلق بيدل المذكور ثانيا حتى يكون التقدير
ان الفاقدة اياها وان اقترنت بغيرها لا يدل على ما يدل عليه في مثل مقارنتها بالقرينة لكن لفظ المثل في
الوجهين كليهما زايد حشو بخلاف لفظه في عبارة الشيخ وانما قيد المدلول بالكمال لانه اذا قيل زيد لا او في
يفهم من لا السلب ومن في الظرفية الا انهما ليسا كمال مدلولهما فان لا ليس موضوعا لمطلق السلب بل
لسلب شيء كالانسان وفي ليس موضوعا لمجرد الظرفية بل لظرفية مثل الدار فما لم ينضم معهما القرينة لم يتم
كمال مدلولهما وان جاز تادى بعض مدلوليهما قوله الجزئي الذي رسمه هو الحقيقي كما ان الجزئي يقول

بالاشتراك

بالاشتراك على معنيين يسمى الاول منهما حقيقيا والثاني اضافيا كذلك الكلي لانه مقابل له يقول ايضا على
معنيين احدهما الا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة وثانيهما الاعم الذي يكون تحته اخص والجزئي مشترك
بين كثيرين بالفعل والمعنى الاول كلي حقيقي والثاني كلي اضافي ومناط الكلية الحقيقية صلاحية المفهوم
الشركة من حيث انه متصور وليس يعتبر فيها الشركة بالفعل بل لو امتنع الشركة فيه بسبب خارج عن المفهوم
لم يقدح في كليته واليه اشار بقوله فان امتنع اي وقوع الشركة امتنع من خارج فان قلت لم قدم تعريف
الجزئي الحقيقي مع ان الكلي مقدم بالذات في نظر المنطقي نقول فيه قصد لا في احد مهمين من الناس يعتقد
في الكلي ان يكون مشتركا بين كثيرين بالفعل اما في الخارج او في العقل وهو فاسد وذلك الترتيب في الكتاب منبه
على فساده فانه ليس يكفي في كون الشيء جزئيا ان لا يكون مشتركا بين كثيرين بل لا بد مع ذلك من ان يكون نفس تصوره
مانعا من وقوع الشركة والكلي مقابل الجزئي فهو ما لا يكون نفس تصوره مانعا من وقوع الشركة سواء كان
مشتركا بالفعل او لا يكون ولا ثالث الواسطة بينهما ولذلك علل رسم الكلي برسم الجزئي واخرى ان مفهوم الجزئي
ملكة ومفهوم الكلي عدم والملكة متقدمة على العدم ولما ثبت هذا الترتيب بحسب المعنى وجب ان يكون كذلك
في اللفظ ثم انقسم الكلي الى ستة اقسام وبيانه ان الكلي لما كان هو الذي نفس تصوره لا يكون مانعا عن وقوع الشركة
فلا يخلو اما ان يمتنع وقوع الشركة فيه بسبب خارج او لا يمتنع والى الاول اشار بقوله وبعضه ليس يقع فيه بالفعل
ولا بالقوة ولا بالامكان والثاني اما ان يكون الشركة فيه بالفعل واليه اشار بقوله وبعضه يكون مشتركا فيه
بالفعل او لا يكون واليه اشار بقوله وبعضه يكون مشتركا فيه بالقوة والامكان وقوله فتحتوي الى ستة اقسام
هو ظ وفيما ذكر الشيخ كفاية اي الاقسام الستة يمكن ان يعلم من قول الشيخ لان كل قسم من الثلثة يتناول قسمين من
الاقسام الستة فان الذي يمتنع وقوع الشركة فيه يشمل ما وجد منه فرد مع امتناع مثله كالاله وما لا يوجد منه

الا فرد مع امكان مثله كالشمس عند من يجوز وجود مثلها وما لا يوجد منه فرد مع امتناعه كشريك الاله وما لا
يوجد منه فرد مع امكانه كالكرة المذكورة والذي يوجد فيه الشركة بالفعل فيشمل ما يكون افراده متناهية كالكواكب
السبعة وما يكون افراده غير متناهية كالانسان قوله كل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزئي الحقيقي هو هذا
انها لا تصدق على غيرها بل الاشارة تصدق عليها واما مثل قولنا هذا زيد فلا معنى له الا ان هذا مسمى
او مدلول هذا اللفظ او ذات متشخصة او غير ذلك من المفهومات الكلية ولو عينا مدلول الجزئي الحقيقي لم يكن
هناك حمل الا في اللفظ ... تامل وانما قيد الكلي بالحقيقي اذ ليس يجب ان يكون المحمول كليا اضافيا
والكلي الاعتباري اعتبار القياس الى ما تحته ومن هذا الاعتبار يكون محمولا عليه بالطبع لان طبيعته اي مفهومه
مقتضى الحمل اذ لا معنى للاشتراك بين كثيرين الا صدقه عليها واعتبار القياس الى ما فوقه ومن هذا الاعتبار لو
صار محمولا عليه لم يكن محمولا الا بالوضع قوله واراد الشيخ بالمحمولات هاهنا ما هي بالطبع اي الكليات المقيسة
الى ما تحتها لان القسمة الى الذاتية والعرضية انما هي بالقياس الى الجزئيات فالكلي بالقياس اليها اما مقوم لها او معروض
بها او الاول الذاتي والثاني العرضي والذاتي اما ما يلتئم منه الذات وهو ذاتي لانتسابه الى الذات واما نفس
الماهية وهو ذاتي القياس الى الجزئيات المحققة بالحقيقة وتعريف الذاتي لا يتم عن عسر ما لانه لو عرفناه بما ليس
بعرضي كان نفس الماهية ذاتيا وورد عليه سؤال الجمهور ولو عرفناه بجزء الماهية ورد عليه نفس الماهية لا يقال
الذاتية من الجزء ولا الجزء لا يجوز ان يكون ذاتيا الا ان يكون محمولا وفيه نظر لان سؤال الجمهور مندفع اذ
المراد بالذاتي هاهنا ليس هو المفهوم اللغوي بل المفهوم الاصطلاحي اعني ما ليس بعرضي وهو صادق على نفس الماهية
سلمنا لكن نفس الماهية ليست ذاتية لها بل للجزئيات كما صرح به الشارح فلا يلزم انتساب الشيء الى نفسه لا يقال
اذا جعل نفس الماهية ذاتية للجزئي فان اريد بالجزئي الماهية مع التشخص لا يكون نفس ماهيته بل جزؤه وان اريد

المجرد

المهية فقط عاد السؤال الا ان يقال اعتبار التشخص مع الماهية لا يجب ان يكون بالجزئية بل يجوز ان يكون
بالعروض فيجوز ان يكون نفس الماهية ذاتية للماهية من حيث انها معروضة للتشخص والاولى ان يقال انما
يعسر تعريف الذاتي اذ تعرف الذاتي من العرضي عسر فان هناك محمولات كل منها صادق على الشيء
فيكون بعضها ذاتيا وبعضها عرضيا على مسافة بعيدة من العقل ولذلك عقب ذلك بذكر خواص يميز بها
في التمييز وهي لميه التقدم في التصور على ما له الذاتي والاتحاد في الجعل فان الجاعل السواد هو الجاعل اللون
جعله حاله قوله اولا واجب الحذف لانه عند التقدم والتغاير في الجعل والامتناع عن السلب وجودا ووهما
وهذه الخاصيات انما توجد للذاتي اذا خطر بالبال مع ما له الذاتي لا بمعنى انها لا تكون ثابتة للذاتي الا عند
الاخطار بالبال فربما لا تكون الماهية وذاتياتها معلومة وتلك الخاصيات ثابتة لها فضلا عن الاخطار
بل بمعنى انها انما يعلم ثبوتها للذاتيات اذا كانت مخطرة بالبال والشيء ايضا خاطر بالبال وعلة الماهية ما به
ماهية وهو الجنس والفصل بحسب العقل والمادة والصورة بحسب الخارج فهنا كلام سنتممه فيما بعد وعلة الوجود ما
به الماهية موجودة كالفاعل والغاية فان قلت الوجود من الامور الاعتبارية فكيف يكون له تلك الاسباب
فنقول معنى الوجود لا تحقق له في الخارج الا انه تحقق الماهية في الخارج ولا بد له من اسباب قوله والذاتي
عند الجمهور يقال له جزء الماهية بالمجاز اما انه ليس جزء الحقيقة فلان الجزء من حيث انه جزء متقدم على الماهية
في الوجود فيكون وجوده مغايرا لوجود الماهية فلا يكون محمولا عليها اذ الحمل يستدعي الاتحاد في الوجود
فلا يكون ذاتيا لانه من اقسام المحمول واما وجه التجوز فلان اللفظ الدال على جزء الحد جزء الفاظ الحد فسمي الدال
به تسمية المدلول باسم الدال او لانه معروض الجزئية باعتبار آخر كما سيرد عليك وقد اضطر الى اطلاق
اسم الجزء عليه لان الحيوان مثلا لا يمكن ان يقال انه نفس الماهية الانسانية ولا خارج عنها فاقول انه جزء منها

بالاضطرار وانما قال وهذا الاعسر فى تصور الجسم حساسا الى ان يمتنع عن سلب المخلوقية وعسر فى تصور
المثلث الى ان يمتنع عن سلب الشكلية وما قال الى ان يقطع بالاحكام مع ان القطع بالايجاب يلزم امتناع السلب
لان امتناع السلب يستلزم اخطار الذاتى بالبال اذ هو شرطه وان الشيخ فى الشفاء قال يجب ان يكون المفهوم
معقولا مع تصور الماهية بحيث لم يمكن السلب عنها وليس يكفى فى امتناع السلب ان يكون معقولا بل لابد
من ان يكون مخطرا بالبال ولا اول من الواجب خطورها بالبال بالفعل وكثير من المعقولات لا يكون مخطرة
بالبال بل المراد انها لو كانت مخطرة بالبال والماهية ايضا مخطرة بالبال امتنع سلبها عنها فقد بان ان اخطار الذاتى
بالبال شرط فى ظهور هذه الخاصية ولا شك ان هذا المعنى اى انه لو اخطر الذاتى بالبال امتنع السلب لازم لتصور الماهية
سواء اخطر الذاتى بالبال اولا واما القطع بالايجاب فانه لا يلزم الاخطار بالبال الا اذا كان الفعل لازما لتصور الماهية
ولا يخطر الذاتى بالبال فح كان القطع بالايجاب محالا فلا يكون القطع بالايجاب لازما لتصور الماهية هذا كلام الامام
واعترض الشارح ان القطع بالايجاب بالفعل يستلزم الاخطار بالبال كما ان امتناع السلب بالفعل يستلزمه وامتناع
السلب بالقوة لا يستلزم الاخطار بالبال كما ان القطع بالايجاب بالقوة لا يستلزمه فلو كان معنى امتناع السلب
على تقدير اخطار الذاتى بالبال امتناع السلب كذلك معنى القطع بالايجاب فلا فرق بينهما الا ان الفرق الذى
ذكره الامام عند راجع الى المفهوم اللغوى لامتناع السلب وقطع الايجاب بل الى المعنى الاصطلاحى فان معنى امتناع السلب
عند عامة المنطقيين ان الماهية اذا تصورت وتصورت اجزاؤها امتنع الحكم بسلبها عنها ولا شك ان هذه الخاصية
تتوقف على اخطار الذاتى بالبال ولذلك قال اولا الامتناع عن السلب يلزمه القطع بالايجاب اشارة الى المفهوم اللغوى
لا لما نقول الشيخ صرح فى الشفاء بان امتناع السلب ووجوب الاثبات متلازمان وكيف يتجه كلامه على اصطلاح
غيره على انا ان اعتبرنا تفسير المتاخرين فهم لم يعتبروا فى امتناع السلب الا تصور الماهية والذاتى وتصورها لا يستلزم

الاخطار

الاخطار بالبال ولئن سلمنا فوجوب الاثبات يستلزم امتناع السلب لانه لما لم يمكن تصور الجزء عن تصور الماهية
فتصور الماهية يستلزم مجموع التصورين وهما كافيان فى امتناع السلب فيكون تصور الماهية مستلزما للتصديق
السلبى وهم قد صرحوا بان وجوب الاثبات اخص من امتناع السلب فلو استلزم امتناع السلب الاخطار بالبال لاستلزم
وجوب الاثبات ايضا سلمنا ذلك لكن التقريب ليس بتام لان تصور الماهية يستلزم وجوب الاثبات على ذلك التقدير كما
يستلزم امتناع السلب **قوله** المركبات التى لا وجد اجزاؤها متمايزة اعلم ان الانسان ربما يتصور شيئا ولا تكون
صورته الحاصلة فى ذهنه ملاحظة ولا يميزها عن غيرها وربما يلاحظها ويميزها عن غيرها والاول العلم الاجمالى
والثانى التفصيلى ثم انه اذا قصد تصور شئ فقد يحصل صورته فى الذهن ويلاحظها ويميزها عن غيرها وهذا معلوم
بالوجدان بخلاف ما اذا لم يقصد تصوره ويحصل فى ذهنه اتفاقا فانه لا يلاحظه ولا يميزه عن غيره ولا اجزاءه فانه اذا
قصد تصور المركب فالمقصود بالقصد الاول هو تصور المركب والقصد الى تصور الاجزاء بواسطة ذلك فهى مقصودة
بالقصد الثانى كما يكون عليه فى الوجود اى كما ان الموجد اذا اراد ايجاد مركب فلا بد ان يوجد اجزاءه لكن المقصود اولا
هو ذلك المركب لا الاجزاء كذلك الانسان اذا حاول تصور المركب فهو المقصود دون الاجزاء اذا عرفت هذا فنقول
اذا ادرك مركب فهو لانه مقصود بالقصد الاول يكون ملاحظا ممتازا عن غيره واما اجزاؤه فلما لم يكن مقصودة فهى وان وجب
حضورها فى الذهن الا انه ربما لا يلتفت اليه ولا يلاحظها الكل ولا يميز بينها ولا يلاحظ كل واحد منها متميزا عن الجميع وذلك
لكونه يقصد بالاستئناف يتوجه اليها بعينها متفرقة فى تصور الاجزاء وان كان تصورها حاصلا بحسب التصديق وربما
يمثل ذلك بانا اذا سئلنا عن مسئلة نعلمها فهى قبل الشروع فى جوابها حاصلة فى الذهن غير ملتفت اليها ولذا اخذنا
فى الجواب وقررناها فهما من المعلومات واحد او احد فلا شك انها تمثل مفصلا وانما قيد المركبات بالتى لا توجد
اجزاؤها متمايزة لان الكلام فى الذاتيات وهى لا تكون الا كذلك وبعض الناظرين فى هذا المقام ولعله الامام

ظلته مشتملاً على التناقض لان العلم هو حصول صورة المعلوم في العالم والذاتيات مختلفة بحسب الماهية واذا علم الماهية
المركبة فاما ان يحصل من كل من ذاتياتها صورة او لا فان لم يحصل لكان شيء من الذاتيات غير معلوم وان حصل من
كل منها صورة فاما ان يكون الحاصل صورة واحدة مطابقة لكل واحد من الذاتيات او يحصل بحسب كل ذاتي
صورة على حدة والاول فظ لان صورة المعلوم مساوية له في الماهية فلو كانت الصورة الواحدة مطابقة لكل واحد
من الذاتيات كان شيء واحد منها ماهيات مختلفة وانه مح فتعين انه لا بد ان يكون في العقل صور مختلفة بازاء
كل واحد من الذاتيات صورة واحدة منها ولا نعني بالعلم التفصيلي الا ذلك فظهر ان احد الامرين لازم اما عدم
العلم بالذاتي عند العلم بالماهية واما العلم التفصيلي على تقدير علمه وكل منهما مناقض صريح وجوابه ان الحاصل
في العقل صور مختلفة الا انها غير ملحوظة وغير ملتفت اليها وهذا عبر عن العلم الاجمالي بالحالة البسيطة التي هي
مبدا التفاصيل فان العقل ما لم يلاحظها لم يحصل عنده صور مختلفة متعددة قوله لسبب من شانه ان يكون معلوما
مساوق السبب كالنفاق فانه وان كان مجهولا الا انه من شانه العلم به ولعله المراد بسبب معلوم على ما ذكره في الذاتي
وفي هذا الشرح اللازم ليس معرفا على الاطلاق بل بالقياس الى الذاتي لاتفاق المعرف لا بد ان يكون مساويا للمعرف
والانسان عن العرض غير كاف ولا نقول شرط المساواة انما هو في التعريف التام وانما عرفنا على ما صرح به في كتاب الشفاء
في صناعة البرهان واما ان يحققه بالقياس الى شيء خارج عنه لقائل ان يقول المحمول الخارج اللاحق بالموضوع بالقياس الى
امر داخل فيه اي حال فهمه من هذا القبيل يكفيه بكونه قسيما له والجواب ان المراد بالخارج ما لا يكون جزءا من الموضوع
ولا فاني عما لا يلحق بالقياس الى القائم به وقال الامام انما اورد مساواة زوايا المثلث لقائمتين لان المحمول الخارجي
اما ان لا يحتاج في ثبوته للموضوع الى اعتبار شيء من الخارج واما ان يحتاج الى اعتباره والاول مثل كون المثلث مساوي
الزوايا لقائمتين وان هذه الصفة لا تلحق المثلث الا عند اعتباره امر خارج عنه وهو لو ساوت القائمتين ثم

ان هذه

ان هذه الصفة الاعتبارية غير متناهية فان زوايا المثلث مثلا ضعف نصف اربع قوائم وثلث ست قوائم
وهلم جرا الى لا نهاية له من المراتب ولما كان مراد الشيخ ان من خواص اللازم ما لا يكون ذاته لا جرم اورد
المثال من الصفات الاعتبارية التي هي غير متناهية حتى يكون بيانا لتمثيل من المقومات فانها لو كانت مقومة
لزم ان يكون للشيء مقومات غير متناهية وانه مح ثم منع هذه الملازمة بانه انما يلزم عدم تناهي المقومات
لو لم يكن اعتبارية ذهنية حتى ينقطع السلسلة بانقطاع الاعتبار ووقوف الذهن عند حد ما واجاب ان
هذه الصفات لو كانت مقومة للماهية الخارجية لزم حصولها في الذهن والخارج لكنها ليست خارجية فلا
تكون مقومة قال الشارح اشعر ما ذكر من ان الصنف الثاني وهو الذي بحسب الاعتبار لا وجود له في
الخارج ومن عدم مقايسة الاول الى الاعتبار والغرض ان الصنف الاول موجود في الخارج وهو خطأ
لانه ان اراد انه موجود بوجود مستقل فقد بان بطلانه والا لم يكن محمولا على الموضوع لاستدعائه الاتحاد في الوجود
وان اراد انه موجود بوجود الموضوع فجميع المحمولات كذلك ثم حققه بان المحمول له وجود مستقل في العقل اذ
كون الشيء محمولا امر عقلي واما في الخارج فليس له وجود مستقل اذ ليس لنا في الخارج الا البياض مثلا وليس
في الخارج شيئا آخر غير موضوعه وغير البياض ولهذا قيل ان الحمل والوضع من المعقولات الثانية لاستدعائهما
التغاير بين وجود الموضوع والمحمول والتغاير بينهما ليس الا في العقل فالحمل والوضع يوصفان على التغاير من وجوديهما
الذي لا يتحقق الا في العقل فيكونان من الامور الاعتبارية والمعقولات الثانية ثم رفع منع الملازمة بان مراد الشيخ من
لزوم تركب المثلث من اجزاء غير متناهية بالقوة والامكان لا من اجزاء غير متناهية بالفعل وهذه الملازمة حقة لانها لا تتوقف
على فرضها بل يكفي فرضها متى اريد بالفعل على فرضها واعتبارها لكن من المحال ان يتركب المثلث من امور غير متناهية بالقوة لان
اجزاء الموجود لا بد ان يكون موجودة بالفعل واما جواب بمنع فضعيف لجواز تقوم الموجودات الخارجية بالاجزاء الذهنية

قوله وامثال هذه ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة هذه اشارة الى صفة المساواة للمثلث وامثالها

هي ساير اللوازم التي تلحق الموضوعات عند المقايسات وانما خص الهمة بها لان المثبت بالبرهان ليس الا ذات

الصفات الاضافية خارجة عن الماهية واما الصفات الغير الاضافية فلم يثبت بعد بحو وجها وهذا يستقل الكلام

البين بكون كل عدد مساويا للآخر او مغايرا له فان المساواة والمغايرة انما يحصلان بالقياس الى الغير او يقول

هذه اشارة الى اللوازم الاضافية والمراد بامثالها اللوازم مطلقا فان جميع اللوازم يشترك في اللزوم وقد

قسمها الى ما لزمها لا بواسطة فتكون بينة لموضوعاتها والى ما لزمها بوسط وهذا يستلزم ان يكون القضية اما

اولية او كسبية وليس كذلك لان في القضايا من الحدسيات والتجربيات وغيرها ما خارج عنهما على انا

نقول لا نم انها لو لم تكن بوسط كانت بينة بالمعنى الاعم فضلا عن ان تكون بينة بالمعنى الاخص وانما تكون كذلك

لو لم يتوقف اللزوم على شيء آخر من الحدس والاحساس والتجربة وغيرها وزعم الشارح ان اللازم بغير وسط لا بد

ان يكون بينا بالمعنى الاخص لان اللزوم هو امتناع الانفكاك ومعنى امتناع انفكاك الشيء عن آخر كان ماهية الملزوم

مقتضية له واذا لم يكن اللزوم بوسط كان الملزوم كافيا في تحقق اللازم فاينما تحقق الملزوم تحقق اللازم سواء

كان في العقل او في الخارج فتعقله يستلزم تعقل اللازم ولعله انما فهم المعنى الاخص من قوله وان كان لزومها

بغير وسط كانت معلومة اي من العلم بالماهية وجوابه ان انتفاء الوسط في التصديق لا يستلزم انتفاء الواسطة

لجواز ان يكون لزومه في نفس الامر يتوقف على اشياء اخر وهو ظ وكانه لم يفرق بين الوسط في التصديق والواسطة

في الثبوت وقد عليه لو استلزم تصور لازمه الذي لا بوسط لاستلزم تصور الماهية تصور جميع لوازمها سواء

كانت بوسط او لا لان كل لازم فرض من لوازم الماهية لا يخ اما ان يكون بوسط او لا فان لم يكن بوسط يكون تصور

الماهية مستلزما لتصوره وان كان بوسط فان لم يكن لزومه للماهية بوسط فذاك وان كان لزومه بوسط عاد

العموم

الكلام ولا يتسلسل بل ينتهي الى لازم بلا واسطة فيلزم من تصور الماهية تصوره ومن تصوره تصور لازمه لا الى

وهلم جرا حتى يحصل جميع العلوم الكسبية اي جميع اللوازم التي لها وسط ونقض وجوابه ان اللازم

على ثلثة اقسام الاول اللازم بواسطة الثاني اللازم بلا وسط بحيث يكون لحوقه للملزوم بالقياس الى

الغير كان الاثنين بالقياس الى الاربعة نصف واكثر اللوازم المستعملة في العلوم انما هي من هذا القسم الثالث

ما لزم لا بواسطة ولا يكون لحوقه بالقياس الى الغير وهو في غاية القلة واليه اشار بقوله وقلما يكون في الوجود

ثم اللازم ان كان لا بواسطة ولا يكون لحوقه بالقياس الى الغير فتصور الملزوم يستلزم تصوره وينتقل الذهن

من تصوره الى لازمه ولازم لازمه لكن اندفاع الذهن من لازم الى لازمه انما يستلزمه ما لم يطرأ عليه غفلة عن

الملزوم فربما عرضه ذهول عنه لانه يلهو بالشواغل الذهنية والالتفات الى الامور الدنيوية فح ينقطع الانتقال و

الاندفاع واما اللازم الذي لحوقه بالقياس الى الغير فلا يلزم من مجرد تصور الملزوم الانتقال ما لم يلزم بلا وسط

ويكون لحوقه بالقياس الى الغير ان لم يلزم من تصور الماهية تصوره يلزم النقض لانه ذهب الى ان كل لازم

بغير وسط والا اختل الجواب وايضا لو كان كل لازم بغير وسط بينا بالمعنى الاخص كان كل بين بالمعنى الاعم

بينا بالمعنى الاخص ضرورة ان كل بين بالمعنى الاعم لازم بغير وسط لكنه بط والا لبطل العموم والخصوص لا يقال هو

في قوله الاندفاع لا يستمر اذا غفل الذهن عن ملاحظة الملزوم دلالة على ان مجرد تصور الملزوم لم يكف في

تصور اللازم بل لا بد مع ذلك من اخطاره بالبال فلا معنى لكون اللازم بينا الا انه اذا اخطر الملزوم بالبال

تصور اللازم واذا اخطر اللازم بالبال تصور لازمه لكن تصور اللازم لا يوجب اخطاره بالبال فح ينقطع

الاندفاع فاللازم الذي بالقياس الى الغير لا شك ان تصور الماهية يوجب تصوره وتصور الغير ايضا لكن لا يلزم

اخطارهما بالبال فلا يستمر الاندفاع واما حديث العموم فغير وارد لانهم ما فرقوا بين معنى البين وفرق الكاتب

ليس حجة عليهم ولئن سلمنا الفرق لكن احتمل العموم بحسب المفهوم والمساواة في الصدق وهذا اي اللازم
بلا وسط واما في اللازم بوسط فانما يكون بينا عند حضور الوسط فقط لان النفس ما لا تغفل عن تعقل
الماهية وانما لا تغفل تعقل اللازم بالوسط عن تعقل الماهية اذا احضر الوسط واللازم بالوسط ملزوم
غير الوسط لان اللازم بالوسط على قسمين احدهما ما يدخل الوسط في ملزومه وح يكون اللازم خارجا عن
الوسط والا لكان داخلا في الملزوم وهو ح لغرض خروجه واما قوله والمقوم لا يكون مطلوبا لاشتمال تصور
الموضوع عليه فتمام لو تصور الموضوع بكنه الحقيقة وهذا الاعتراض ليس بوارد على كلام الشيخ وثانيهما
ما يخرج الوسط عن ملزومه سواء كان اللازم خارجا عن الوسط او لا يكون والقسم الاول يسمى ماخذا اول
والثاني ماخذا ثانيا اما اولا فلان احد اللوازم بوسط في العلوم انما هو على الوجهين واما ثانيا فلان الشيخ جعل
كلا من القسمين ماخذا لاثبات لازم بلا وسط اما الماخذ الاول فلان اللازم اذا كان خارجا عن الوسط فلو كان
للوسط ايضا لم يكن بوسط فهو المط وان كان بوسط ثان عاد الكلام فيه فان كان لزوم اللازم اياه بوسط ثالث
تسلسل وهو مح وعلى تقدير جوازه يلزم الخلف من وجه آخر وهو ان كل ما فرضناه وسطا لا يكون وسطا تاما
لانه يكون بين اللازم الاول وبين الملزوم اوساط غير متناهية ومجموع تلك الاوساط لا شك انه وسط
صدق عليه انه عند قولنا لانه حين يقال لانه كذا فالوسط التام لا يكون الا مجموع تلك الاوساط وح لو
كانت بين اللازم الاول وبين مجموع الاوساط وسطا آخر لم يكن مجموع الاوساط فهو والنسبة الى مجموع الاوساط
الذي هو بالحقيقة ما فرض وسطا اولا لم يكن لازما لوسط وهذا معنى قوله اذا لم يكن كل ما فرض وسطا او
فلا وسطا اي اذا لم يكن كل ما فرض وسطا وسطا تاما لم يكن بين اللازم الاول والوسط التام اعني الوسط الاول
وسط واما الماخذ الثاني فظ وحاصل الكلام ان الشيخ انما حاول ابطال قول من قال ان كل ما يمنع رفعه

الملزوم

الماهية ذاتي

الماهية ذاتي بين ذلك بان اللازم اما بوسط او بغير وسط واياما كان يتحقق لازم بغير وسط بالضرورة او
بالبرهان وكل لازم بغير وسط فهو ممتنع الرفع عن الماهية وينعكس الى بعض ما يمتنع رفعها عن الماهية فهو لازم
ولا شيء من اللازم بذاتي ينتج ان بعض ما يمتنع رفعه عن الماهية ليس بذاتي وهو المط والامام نبه في هذا الباب
الى النظر في عقل عن اشتماله على فوائد منها قسمة اللوازم الى الاولية والمكتسبة على محاذاة ما في العلوم
ومنها ايراد ماخذ البرهان والبرهان الذي اورده على ذلك ليس كما ذكر لان القسمة ليست حاصرة فان الماهية
التي تقتضي من حيث هي هي لا نها بل تتوسط غيرها تنقسم الى اقسام ثلثة لان الوسائط اما ان يكون غير متناهية
او متناهية والمتناهية اما على طريق الدور او لا على طريقه وفيه نظر لان الامام قسم قسمة مستوفاة لان كل
الماهية اما ان يقتضي من حيث هي شيئا من لوازمها او لا يقتضي والقسمة الدائرة بين النفي والاثبات لا تكون
الا حاصرة وايضا القسم الثالث غير محتمل اذ على تقدير عدم اقتضاء شيء من اللوازم يكون كل لازم بواسطة
فيتسلسل او يدور ولا يحتمل غيرهما فالسؤال انما يرد على الملازمة الثانية اذ لا يلزم من عدم اقتضاء الماهية من حيث
هي شيئا من اللوازم ان لا يلزمها لازم والمنع وارد ايضا على الملازمة الاولى فان عدم الواسطة في الثبوت
لا يستلزم عدم الوسط في التصديق قوله اشارة الى الذاتي بمعنى آخر الذاتي في كتاب البرهان يطلق
على ما يعم الذاتي والعرض الذاتي ما يلحق الموضوع عن ذاته وجوهره وهو يتناول ما يلحقه لامر مساو له داخل
او خارج واما ما يلحق لامر اعم داخل فهو ليس بعرض ذاتي وان جعله المتاخرون عرضا ذاتيا ظنا منهم انه ايضا
يلحقه من ذاته وجوهره وبالجملة لما كان العرض الذاتي ما يلحق الموضوع ماخوذا في حده كما سيأتي في الفصل الاتي
فالعرض الذاتي هو المحمول الذي يوخذ الموضوع في حده كما عرف به قدماء المنطقيين لكن المراد بالموضوع فيه
اما موضوع المسئلة او موضوع العلم فان كان موضوع المسئلة لم يكن التعريف جامعا لان العرض في العلوم

يحمل على موضوع العلم ويحمل على انواعه وعلى اعراضه الذاتيه وعلى انواعها كالناقص في علم الحساب على العدد
وعلى الثلثه وعلى زوج الزوج وعلى الفرد ونقول اولاً ان العدد اما تام واما ناقص او زائد لان اجزائه
هي كسور المفروضه ان كانت مساوية كالسته فهو التام وان كانت زائدة عليه كالاثني عشر فهو الزائد
والا فالناقص كالاربعة وايضاً العدد ان لم يكن منقسما بمتساويين فهو الفرد وان انقسم فهو الزوج ولا يخلو اما ان
يقبل التنصيف الى الواحد فهو زوج الزوج كالثمانيه فان قبل التنصيف اكثر من مرة فهو زوج الزوج والفرد
وان لم يقبل التنصيف الا مرة واحدة فهو زوج الفرد فالماخوذ في تعريف الناقص وهو العدد ان حمله عليه يكون
موضوعه وحمله على الثلثه يكون جنس موضوعه لان العدد جنس الثلثه وان حمل على الزوج يكون معروض موضوعه عه
فان العدد معروض الزوج وهو جنس زوج الزوج فلو اريد بالموضوع في تعريف العرض الذاتي موضوع المسئلة
لم يتناول من هذه الاقسام الاربعة الا العرض المحمول على نفس موضوع العلم ويخرج عنه الاقسام الثلثه الباقية
واما قوله والسبب فيه ان العلوم متمايزة بحسب تمايز موضوعاتها فلا دخل له في هذا البيان من حيث انه كما ذكر اه
لكن يمكن ان يقال انه اراد ان يستدل على وجود اعراض ذاتيه خارجة عن الحد فقال المحمولات في العلوم لابد
ان يكون اعراضا ذاتيه فلا يخلو اما ان يوجد في حدودها موضوعاتها اولا يوجد فان لم يوجد موضوعاتها في حدودها
كان هناك من الاعراض الذاتيه ما لا يوجد موضوعه في حده فينتقض التعريف وان اخذ موضوعاتها في
حدودها فتلك المحمولات تكون اعراضا ذاتيه لموضوعاتها لكنها متمايزة وتمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات
فيكون تلك المسائل علوما متكثرة لا علما واحدا لان البحث في كل مسئلة عن عرض لموضوعها الذاتي له و
موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتيه فاذن ربما يجب ارادة موضوع المسئلة تارة وحمله في
حد موضوعه او جنس موضوعه او معروضه او معروض جنسه لكن يجب تقييد الموضوع بما لا يخرج من

ذلك العلم الباحث لان جنس الموضوع ربما يكون قريبا وربما يكون بعيدا واذا كان بعيدا فقد يبحث عن عوارضه
في علم اعلى فلابد ان يقال او جنس موضوعه من حيث انه يبحث عنه في العلم الذي تلك المسئلة مسئلة او
ان لا يكون اعم من موضوع ذلك العلم مثلا يبحث في علم الاكر عن الاعراض الذاتيه للكرة مطلقا او في علم الكرة
المتحركة عن اعراضها الذاتيه فالاعراض الذاتيه في علم الاكر يوخذ في حدها الكرة وهي جنس الكرة المتحركة فلو
فقد الاعراض الذاتيه في علم الكرة الماخوذ في حدودها جنس موضوع المسئلة بما لا يخرج عن ذلك العلم
ادخل فيه ساير الاعراض الذاتيه المبحوث عنها في علم الاكر فيختلط العلم الادنى بالعلم الاعلى مثال آخر الطب يبحث عن
الصحة والمرض العارضين لبدن الانسان فلو حملنا ما اعتبر فيه جنس الموضوع فقد من الاعراض الذاتيه ما الصحة
والمرض اللذان اعتبر فيهما الحيوان يكونان من الاعراض الذاتيه المبحوث عنها في الطب فيجب ان يكون السطر من
الطب هذا ان اريد بالموضوع موضوع المسئلة وان اريد به موضوع العلم فيكفي فيه ان يقال ما يوخذ في حده موضوع
العلم لانه متناول لجميع الاقسام وفيه نظر اما اولاً فلان التعريف دوري لان معرفة موضوع العلم موقوفة على معرفة
العرض الذاتي فتعريفه به دوري واما ثانياً فلانه غير جامع لان من الاعراض الذاتيه ما لا يلحق موضوع العلم كما
في النحو مثلا اعراضا ذاتيه وهي ليس موضوع علم بل الموضوع كل مسئلة من كل علم اعراض ذاتيه وليس موضوع علم
قوله وقد يمكن ان يرسم اقول انما قال يرسم ولم يقل يحد لان الامور المختلفة لا يمكن ان تجتمع في حد لان الحد لا يكون
الا بالذاتيات المميزه والامور المختلفه يمتنع ان يشترك في الذاتيات المميزة لكنها يمكن ان يرسم بجواز اشتراكها في
اللوازم المميزة وفيه نظر لانه ان اراد بالتميز الشامل الى ما عداها بين الامور المختلفة فلا نسلم انها لا تشترك في
الذاتيات المميزة لها عما عداها فان الاسم والفعل يشتركان في انهما يدلان على معنى في نفسه وهو مميز
لهما عما عداهما وان اريد به التميز الشامل الى ما عدا كل واحد منهما فكما انها لا تشترك في ذاتيات مميزة كذلك

يستحيل اشتراكها في لوازم متعرض لاستحالة ان يكون مابه الاشتراك مشتركا واما رسمه بما يوخذ في حد الموضوع اولا
يوخذ في حد الموضوع فهو ليس برسم واحد وعلى تقدير انه واحد يجوز ان يذكر الحدان كذلك كما يقال الجسم الحي
القابل للابعاد الثلثه او الكم المشتمل على الابعاد الثلثة واعلم ان احد المقومات في المثال الحد الطبيعي واخذ الموضوع فيه
اضطراري لان الموضوع خارج عن ماهية العرض وذكره في الحد لا يكون الا بالضرورة كالصحة والمرض فانه يوخذ في
احدهما الانسان في تحديدهما او البدن الذي للانسان انهما عرضان في الانسان لبدن الانسان ونقل الامام لفساد تعريف
العرض الذاتي بما يوخذ في حده الموضوع وجهين الاول ان ماهية الموضوع خارجة عن ماهية العرض ووجوده مغاير
لوجوده فامتنع ان يوخذ في حده والا لكان داخلا في ماهيته ووجوده عين وجوده الثاني ان العرض لا يتعلق بالموضوع ع
من حيث ماهيته وانما يتعلق به من حيث العرضية والتحديد لبيان الماهية لا لبيان العرضية التي هي لازمها لا
ان تشتمل حده على الموضوع قال وهذا الذي دعته عدل في الكتاب عن هذه العبارة الى ما يلحق الموضوع من جوهره ثم
ذكر الرسم الجامع ثانيا عليه اي على ما ذكره الشيخ لا على ما ذكره المتقدمون فان الرسم الجامع منبه عليه هو ما ذكره الشارح ح
من انه الذي يوخذ في حد الموضوع او في حده الموضوع وعبر عن الرسم الجامع بعبارتين الاولى انه ما يحمل على الشي لما هو
اي يحمل على الشي لذاته بمعنى ان ذات الشي مقتض حمل ذلك المحمول عليه ولما كان الاقتضاء الذاتي اعم من ان يكون اقتضاء
المعلول العلة او العلة المعلول اندرج في الحد الذاتي لان الشي مقتضي المقومات اقتضاء المعلول العلة والعرض الذاتي لكن
الشي يقتضيه اقتضاء العلة المعلول الثاني ما يقتضيه الشي بما هو هو ومعناه ما مر بعينه وذكر الشيخ في الحكمة قسمة
ان الاعراض الذاتيه اما ان يمكن تصورها من غير التفات الى الموضوع او لا يمكن فان لم يمكن تحديدها شملته على موضوعاتها ثما
بالضرورة لان مفهوم ما نحتاج يكون مركبة من حقائقها ومن اعتبار الموضوع فالموضوع داخل في مفهومها وان كان خارجا
عن حقيقتها بحسب الوجود والحظ في التحديد ليس الا المفهوم وان امكن فلها اعتباران الاول من حيث الماهية فلا يجد

با

باعتبار الموضوعات لان ماهياتها لا تعلق لها به وانما تعلقها به من حيث الوجود والتحديد لا يلتئم من مقومات الوجود
من حيث الثاني من حيث عروضها انها موجودة في الخارج فتكون حدودها بحسب انها مشتملة على الموضوع واليه اشار بقوله الا عوارض
التي يعبر عنها باسم مخصص بها لموضوعاتها انتهى هذا محصل ما نقل من كلام الشيخ قال الشارح الامثلة التي ذكرها في
الكتاب من الاعراض التي لا يمكن تصورها من غير التفات الى الموضوع فلسنا يمكننا ان نعلمها الا باعتبار موضوعها اما
ان تعريفاتها حدود او رسوم فلسنا نأبى انها ليست حدودا اذا قيست الى ماهياتها بل رسوما ولو اطلق عليه الحد
كان ذلك على سبيل التوسع اما بالقياس اليها من حيث عروضها فهي حدود بالحقيقة سواء لم يمكن تعريفها الا
من حيث العروض او امكن لتركب مفهوماتها من حقائقها واعتبار الموضوع معها فعلى هذا يكون مراد القوم
بما يوخذ الموضوع في حده حده بحسب العروض لا بحسب الماهية فقال الامام ان زعم ان امتناع اخذ الموضوع في
حد العرض بحسب الماهية او بحسب العروض فان زعمتم امتناع اخذه في حده بحسب العروض فقد ابطلته
وان زعمتم امتناع اخذه في حده بحسب الماهية ثم لكن لا يلزم منه فساد تعريفهم العرض بما يوخذ في حده الموضوع ع
واما لزوم الفساد لو كان مرادهم به حده بحسب الماهية وهو ثم هكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع واما الرسم الجامع
الذي اورده فهو لا يتناول من الذاتيات الا الجنس القريب والفصل القريب ومن الاعراض الذاتية الا الاوليات
ويخرج المقومات البعيدة لان حمل العالي على النوع ليس لذاته بل بتوسط حمل السافل بل يخرج الفصل القريب ايضا واسطة
لما تقرر في الحكمة ان حمل الفصل القريب على النوع بواسطة حمل الجنس فان الانسان انما يكون ناطقا اذا كان حيوانا
اولا وكذلك يخرج سائر الاعراض الذاتيه وهو ظ والعرض الذي يلحق الشي لامر خارج ينقسم ثلثة اقسام لان ذلك
الامر الخارج اما ان يكون اعم او اخص او مساويا والشيخ لم يذكر الاخصين وترك ما يلحقه بواسطة امر مساو وهو من
جملة الاعراض الذاتيه المذكورة اي التي يوخذ الموضوع في حده بالشرط المذكور اي بشرط العروض ولعل الشيخ انما

حذف انه الداخول في العرض الذاتي بحسب حقه المذكور قوله يكاد المتفطنون الظاهرون هو انه لما سمعوا ان الجنس
مقول في جواب ما هو توهموا العكس فحكموا ان كل مقول في جواب ما هو جنس ولم يميزوا بين الجنس والفصل فانحصر جزء المهية
عندهم في الجنس فلزمهم ان لا يكون بين الذاتي والمقول في جواب ما هو فرق وان كان اي عندهم جزء المهية وكل جزء المهية
جنس وكل جنس مقول في جواب ما هو وايضا كل مقول في جواب ما هو جنس وكل جنس جزء المهية وكل جزء المهية ذاتي
فكل مقول في جواب ما هو ذاتي فقوله وذلك لانهم لم يذكروا انهم عنوا بالذاتيات اجزاء المهية فقط اشارة الى بيان الطرد
وقوله الجنس هو جزء المهية اشارة الى بيان العكس ثم لما تنبه بعضهم ان فصول الانواع ذاتية مع انها ليست مقولة في جواب
ما هو وتفطنوا لكل نوع مركبا من جزئين فوجدوا الاعم منها وهو الجنس مقولا في جواب ما هو والاخص وهو الفصل ليس مقولا
حسبوا ان المقول في جواب ما هو هو الذاتي الاعم غافلين عن كون فصول الاجناس كذلك مع انها ليست مقولة في جواب
ما هو ثم ان الشيخ اراد تحقيق المقام فقال تحقيق ان المقول في جواب ما هو هو المهية اما بحسب الاسم او بحسب الحقيقة وفي المهية
ما الشيء هو به فلا يحصل في جواب ما هو الا اذا ذكر جميع المهية ضرورة انه لا يحصل بعضها ومن ههنا تبين غلطهم حيث
توهموا ان فصل الجنس مقول في جواب ما هو لانه لو كان مقولا في جواب ما هو فاما ان يكون في جواب السؤال عن الجنس وليس كذلك
لانه ليس تمام مهية الجنس او عن النوع وبطلانه اظهر ثم قصد ان يبين منشأ غلطهم من عدم الفرق فقال انما نشأ غلطهم
من عدم الفرق بين المقول في جواب ما هو والواقع في الطريق والداخل في جواب ما هو والقائلون بان المقول في جواب ما هو
هو الذاتي الاعم انما وقعوا في هذا الخبط لانهم لم يفرقوا بين نفس الجواب وبين جزئه اما الفرق الاول فلان الفصل جزء النوع
المقول في جواب ما هو وهم ظنوا انه مقول في جواب ما هو واما الفرق الثاني فلان المقول في جواب ما هو هو الجنس لا الفصل لانهم
جعلوه مقولا في جواب ما هو حيث عرفوه بالذاتي الاعم ولما كان جزء المقول في جواب ما هو منقسما قسمين لانه ان كان مذكورا
في جواب ما هو بالمطابقة فهو المقول في طريق ما هو وان كان مذكورا بالتضمن فهو الداخل في جواب ما هو فرض فهما الشيخ لم يذكر

الامام

الامام هذا الفرض فائدة قال الشارح يمكن ان يحمل كلام الشيخ على وجه يكون للفرض فيه فائدة وهو ان يحمل على
ان بيان منشأ الاشتباهين فان منشأ غلط الفريق الاول عدم الفرق بين نفس الجواب وهو المهية النوعية مثلا و
الداخل في جواب ما هو فانهم ذهبوا الى ان كل مقول في جواب ما هو جزء المهية وبالعكس فلا فرق بينهما عندهم ومنشأ غلط
الفريق الثاني عدم الفرق بين الجواب والواقع في طريق ما هو فانهم حسبوا ان المقول في جواب ما هو هو الذاتي الاعم وهو الواقع في
طريق ما هو وعلى هذا يكون الواقع في الطريق اخص من الداخل لانه يحمل الداخل على جزء المهية اي جزء كان والواقع في الطريق
على الذاتي الاعم وكان الواقع في الطريق على ما ذكره الامام شاملا للجنس والفصل مباينا للداخل في الجواب قال الشارح
من ان هذا الاصطلاح مستفاد من كلام الشيخ مناسب لمفهوم اللغة اما اخذه من كلام الشيخ فلانه عرف الجنس على مذهب الظاهريين
الذين لا يفرقون بين الجنس والفصل اي فصل الجنس بانه مقول في طريق ما هو مع انهم ذاهبون الى ان الذاتي المساوي هو
الفصل حدا فيكون الجنس عندهم وهو المقول في طريق ما هو الذاتي الاعم واما مناسبة اللغة فلان الجنس هو الاعم والاولى في التعريف
وعند الوصول الى حصول المهية يذكر الفصل ثم ازداد في بيان ما هو فبين انه لا من حيث هو سيفيد لغة خاصة ورد سؤالا
اما عن حقيقة الشيء واما عن مفهوم الاسم بالمطابقة واما قال لا من حيث هو مفيد لغة خاصة لان الالفاظ المرادفة في جميع
اللغات موضوعة لطلب ماهية الشيء وفيه نظر لانا نقول لفظ ما هو في كل لغة موضوعة للسؤال عن مهية الشيء وان الاسم
الاسم ليس بمهية الشيء لكنه لا يلزم ان لا يكون مقولا في جواب ما هو وانما يكون كذلك لو لم يكن دالا على المهية وهو تم وما يختص
عند الا بالاصطلاح على دلالة المطابقة وعدم اعتبار الالتزام في جواب ما هو لكن لا يكون ح بمجرد الفرق اللغوي قوله
بل دال على مهية الاسم لشار وهما لان الاسم يمكن ان يكون مفهوم الاسم وح يكون الحد بحسب تفسير الاسم ويمكن ان يكون حقيقة الاسم
فيكون الحد بحسب الحقيقة واذا سئل عن الانسان والفرس والثور بما هي لا يصح ان يورد في الجواب الا الحيوان لان المورد ان
كان غير الحيوان فاما ان يكون اعم منه فهو ليس بكل المهية المشتركة او اخص فهو مركب من المهية المشتركة وغيرها فلا يجب

[illegible]

[illegible]

اشتغال الذهن اليه فحصل الذهن او مساويا ولاتخ اما ان يكون مساويا في المفهوم كالحد فهو يشتمل على التفصيل فهو مستدرك
في الجواب لان المطلوب الماهية المشتركة والحد هو الماهية المشتركة المفصلة واما ان يكون مساويا في الصدق كالخاصة
فلا دلالة له على الماهية المشتركة واما قوله احد الفصلين اذا لم يحصل به الجنس لا يكون فصلا ح وان لم يكن فصلا لم يكن
له دخل في التحصيل ثم ان مناط الفصلية ليس هو تحصيل الطبيعة المبهمة لجواز تركب الماهية من امرين متساويين او امور
متساوية فيكون كل منهما فصلا للماهية مع انه لا يحصل طبيعة جنسية بل الفصلية انما هي التمييز عما عدا الماهية اما في الشركة في
جواب ما هو في جوهره ويجوز ان يكون للماهية فصلان يميزها كل منهما عن جميع الاغيار فان قلت لو كان للماهية فصلان فاذا ميزها
واحد عن جميع الاغيار لم يكن فصلا وان ميزها كان الاخر فصلا لا فصلا فنقول هذا يستلزم ان لا يكون للماهية خواص متعددة
فان كل خاصة تميز الماهية عن كل ما عداها وقد علم انه ربما يكون الفصل الحقيقي مجهولا فلم يمكن ان يعبر عنها الا بلوازم وخواص قد يوجد
منها ما هي اقرب الى هذا الفصل واجلى عند العقل وتشبيها ويقام ذلك الشيء مقام الفصل كالناطق المشتق من النطق الذي
على فصل الانسان واذا وجد للماهية عرضان وشبه تقدم احدهما على الآخر بالنسبة الى ضعيفة الفصل كالحس والحركة
فيشتق من كل منهما ما يقوم مقام الفصل ويظن انهما فصلان متساويان **قوله** واذا قلنا اللفظ كذا يدل على كذا فانما
نعني به طريقه المطابقة او التضمن جواب سؤال عسى ان يذكر وتقريره ان الماهية ليست داخلة في مفهوم الجنس لكن لا
يلزم منه عدم دلالته على الماهية اصلا غاية ما في الباب انه لا يدل عليها بطريق المطابقة والتضمن ونفي الاخص لا يدل على
نفي الاعم وتقرير الجواب ان المراد بالدلالة اينما احدى الدلالتين والالتزام غير معتبر ويحمل الامام هذا على الدلالة مطلقا
حتى ان كل موضع يقال فيه ان اللفظ يدل على كذا يراد به دلالة المطابقة او التضمن فيكون دلالة الالتزام مهجورة في جميع
المواضع والشارح قال اراد بهذه الدلالة الدلالة على الماهية بطريق التضمن وليس كذلك بل المذكور في الجواب يدل على
الماهية بالمطابقة وعلى اجزائها بالتضمن وفي هذا نظر لانه ان اراد ان اللفظ ما قصد به لفظ يدل على الماهية بالمطابقة

وعلى اجزائها بالتضمن فهو عين الدعوى وان اراد به انها تقصد الماهية المسئول عنها اولا والاجزاء ثانيا فهو مسلم
لكن لا يلزم منه امتناع الدلالة على الماهية او على الاجزاء بالالتزام والاولى ان يقال لا يجوز ان يطلق في جواب ما هو
لفظ يدل على الماهية او على اجزائها بالالتزام لان المسئول عنه او اجزاؤه كما كان لازما لمعنى اللفظ جاز ان يكون
له لوازم اخرى فلا يتعين ماهية المسئول عنه ولا اجزاؤها فلا يستقيم في الجواب والى هذا اشار الشيخ بقوله والمدلول
عليه بطريق الالتزام غير محدود ولكنه لا يدل على امتناع استعمال الدلالة الالتزامية لجواز تعيين الماهية واجزائها
بحسب القرائن اللفظية والحالية كما في سائر المجازات ولو اصطلح عليه ويذكر لسان بسبب الاصطلاح كان تاما او قوله اي
اللفظ الذي يقصد به اشياء محدودة اذا دل على الماهية او على مفهوم الاسم وسايرا ما يدخل فيها يقصد به على اشياء
محدودة سواء كانت تلك الاشياء المحدودة هي الماهية او اجزاؤها او غيرها لكن المراد ولازم يدل التركيب عليه ان
الماهية واجزاؤها محدودة يجوز ان يكون مقصودة باللفظ بخلاف اللوازم واما قوله لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام
معتبرا لكان بالرسم مقبوضا صالحا للدلالة على ما هو فيه منع لجواز ان يكون المعتبر عندهم في الجواب كون الشيء ذاتيا له
دالا على المسئول عنه بالالتزام وح لا يتوجه النقض وكذلك قوله والا لكان الرسوم مهجورة اذ لا يلزم من هجر الدلالة
الالتزامية كون الرسوم والحدود الناقصة مهجورة وانما يكون كذلك لو كان المراد الماهية المحدودة والمرسومة
ليس كذلك بل المراد مفهوم ما منها المطابقة ثم ان الذهن اذا تصورها انتقل الى الماهية وكان هذا مقدمة تمهيد **قوله**
ومعاني الحيوان اي بجملة الحيوان اذا اخذ جملة المشتركات الذاتية المخصوصة بانواعه او بما في حكمها من العوارض التي تعاقب
مقام الفصول عند الجهل بحقائقها مثلا الحيوان موضوع الجسم النامي وحسيته فصله وهي تمام المشترك بين سائر انواع الحيوان
او موضوع الجسم النامي والحساس المتحرك بالارادة اللذين في حكم الفصل وهي كل المشترك بينها وهذا الوضع على من
يختص بكل واحد من انواعها على فصول الانواع وفي نسخة اخرى دون اي معاني الحيوان موضوعا لجميع المشتركات التي
التي تخصها

ذاعه لا بالامور المختصة بكل نوع نوع من الفصول وما في حكم تلك الامور المختصة من العوارض التي تقام مقام فصولها
وضعاً شاملاً فقد خلى ذلك الوضع عما يختص بكل واحد منها ولما كان في تلك النسخة تكرار حذف المخصصات بالانواع
من الوضع لم يغير الشارح ما في النسخة الاولى لكونها احسن من الاختصاص بالاشتراك في المقومات وفيه سماجة
النسخة الثانية اوضح وادل على المراد قوله وبهذا يفرق بين الاشياء التي تعارف طبيعة كلية قد يحصلها امور محصلة
بحسب الحقيقة وبيانه يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان الصور الحاصلة في العقل من الشيء باعتبار من حيث انها صورة
واحدة ولو فرض فيها صورتين عقليتين كانتا موجودتين متغايرتين فلا يكون احدهما مقولة على المجموع المركب منهما
فلا يكون محصلة في حد نفسها بل يكون مبهمة محتملة لان تقال على اشياء مختلفة الحقائق وقد يكون محصلة اما بنفسها
كالانواع البسيطة او بانضمام الفصول اليها وهذان اعني غير المحصل والمحصل بنفسه يشتركان في انهما يحملان
على الحاصل بعد لحوق الغير حتى لو انضم الفصل مع الاول والشخص مع الثاني يحملان على المجموع لكن فرق بينهما من حيث ان
الاول تحتاج الى محصل وههنا سؤال وهو ان الصورة العقلية باعتبار الاول تسمى مادة وجزءا ايضا اذ لا معنى للجزء الا
ان يكون الشيء مع آخر مغايراً له يحصل منهما ماهية وبالاعتبار الثاني تسمى جنساً وبالاعتبار الثالث نوعاً فان قلت لما كان ابهام
الجنس عن احتماله ان يكون احد الاشياء فكذلك النوع يحتمل ان يكون احد الاصناف واحد الاشخاص فيكون مبهماً لا محصلاً
في نفسه فنقول ابهام الجنس هو احتماله ان ينضم معه فصل يحصل منهما ماهية وينضم معه فصل آخر فيحصل منهما ماهية
اخرى مخالفة للاولى فهي مبهمة بالقياس الى الماهيات واما النوع فقد تحصل ماهيته وانطبق على كمال حقيقة كل شخص
فلا ابهام فيه اصلاً ومحصل الكلام ان الصورة العقلية يوخذ تارة بشرط لا شيء اي بشرط انها واحدة بحيث اذا انضمت مع
صورة اخرى كانتا متغايرتين في الوجود وهي المادة كالحيوان والناطق اذا اعتبرا موجودين متغايرين في العقل و
اخرى بشرط شيء اي بشرط ان ينضم معها صورة اخرى ويكونان مطابقين لامر واحد فلا يلاحظ تغايرهما بل اتحادهما

كالحيوان والناطق المطابقين لماهية الانسان وهو النوع ويوخذ تارة لا بشرط شيء ويكون ايضاً لامكان اعتبار المغايرة
منه وبين ما يقارنها ولامكان اعتبار اتحادهما بحسب المطابقة وهو الذاتي المحمول اذ لا معنى للحمل الا الاتحاد في الذات
والتغاير في المفهوم فالحيوان الماخوذ بشرط لا شيء متقدم على الانسان تقدم الجزء في الوجود بين ما تقدمه في العقل ظاهر واما
تقدمه في الخارج فهو بحسب مبدأين لمواد العقلية ماخوذة من المبادي الخارجية كما اذا اخذ الحيوان من البدن
والناطق من النفس الناطقة فكان الحيوان والناطق اذا اخذهما باعتبار المادة متقدمان على الانسان بحسب العقل لكن
مبدآهما متقدمان على الانسان بحسب الخارج هذا اذا كان لهما مبادي خارجية اما اذا لم يكن فلا تقدم لهما الا في العقل والحيوان الماخوذ
بشرط شيء هو النوع وذلك ظ والماخوذ لا بشرط شيء لا يكون جزءا بل ذاتيا فهو من حيث وجوده في العقل متقدم على وجود
الانسان في العقل ضرورة ان تصور الانسان متوقف على تصور مفهوم الحيوان من حيث هو هو لكن وجود الحيوان في
العقل متاخر عن وجود الانسان في الخارج لانا ما لم نحس الانسان في الخارج لم يمكنا تعقل الحيوان فانه منتزع عنه في الخارج
والى هذا اشار الشيخ بقوله بل انما يحمله حيوانا ما يعتقد انه يحمله انسانا فانه اشار الى تقدم وجود الانسان في الخارج على
الحيوان الذي هو الجنس ولا ريب ان الجنس هو المحمول الذي لا وجود له مغايرا بل الوجود موضوعه الا في العقل ولو جعلنا الحيوان في
الخارج كان جعل الحيوان مغايرا لجعل الانسان وهو ممتنع ومناقض لما صرح به اذا تقرر هذا فقوله لما كان الانسان نوعا
كانت ماهيته محصلة لا تختلف الا بالعوارض واللوازم حتى لو فرضنا تبدل تلك اللوازم لم يلزم قدح في الماهية ولم تكن كذلك
نسبة الانسانية فان الحيوان مبهمة تتوارد عليه الانسانية والفرسية والحمارية لا تبقى الا الحيوانية قوله النوع المضاف يسلم
اعتبارين النوع يدل بالاشتراك على معنيين والنوع المضاف يتضمن اعتبارين احدهما نسبة الى ما فوقه لاندراجه تحت الجنس
وثانيهما نسبة الى ما تحته لاعتبار الكلي في حده والكلية لا بد ان يلاحظ في مفهومها المقايسة الى ما تحته من الكثرة بل
يحصل مفهوم النوع المضاف الا اذا اعتبر نسبتان نسبة الى ما تحته ونسبة الى ما فوقه وما فوقه هو الجنس وما تحته يمكن

ان يكون اشخاصا وان يكون انواعا واما مفهوم النوع الحقيقي فما اعتبر فيه الكلي بلا لحاظ نسبة الى ما تحته لكن ما تحته ليس
الا الاشخاص وعرفوه بانه مقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط والحاصل انه اعتبر في مفهوم المضاف نسبتان وفي
مفهوم النوع الحقيقي نسبة واحدة هي اخص احدى النسبتين وهو مشارك لنوع الانواع ومباين له اما مشاركتهما فلانهما خصا
على الانسان مثلا واشتراكهما في الموضوعات اي الافراد واما تباينهما فمن وجهين الاول من حيث المفهوم وان مفهوم
نوع الانواع يستلزم نسبة الى ما فوقه لانه نوع من النوع المضاف دون مفهوم الحقيقي الثاني من حيث الصدق فان
الحقيقي قد يصدق على ما لا يندرج تحت جنس كالنقطة والوحدة بخلاف نوع الانواع فانه لا بد من وقوعه تحت جنس وانما
لم يتعرض للمشاركة بينهما بحسب المفهوم من حيث انهما يستلزمان النسبة الى ما تحته لان نوع الانواع انما يستلزم من
حيث انه نوع مضاف نسبة الى ما تحته اعم من ان يكون اشخاصا او انواعا ومن حيث انه نوع حقيقي نسبة الى الاشخاص
فكانه لا مشاركة بينهما من هذه الجهة هكذا قيل وفيه نظر لان المشاركة انما اعتبرت بين نوع الانواع والنوع الحقيقي النسبة
التي في مفهوم نوع الانواع ليست الا نسبة الى الاشخاص فلم لم تعتبر المشاركة والمباينة بين مطلق النوع المضاف والنوع
الحقيقي لاستقام ذلك وكان اوضح واقرب الى الضبط وتمام تفسيره في المطولات اذا قيل ظن القوم ان النوع له دلالة
واحدة او مختلفة بالعموم فلا شك ان هذا القول يعم ان زعم ... ذهب بعضهم الى ان النوع له دلالة واحدة واخرون
الى ان دلالته مختلفة بالعموم والخصوص لكن لا قائل في الموضعين بان النوع ذو دلالة واحدة والا لكان كل نوع اضافي
حقيقيا وبالعكس لانه لا يختلف كل ما يندرج تحت جنس ... فلا يمكن ان يقع تحت جنس وهذا مما لا يذهب اليه ذاهب فالصحيح
نعم لو ثبت مذهب لا قائل به واما الصحيح اللائق تقريرها ان يقال ظن القوم ان للنوع معنى مفهوما واحدا وهو المندرج
تحت جنس وهذا المفهوم مطلق وربما يقيد بالاضافة الى الاشخاص ان النوع مقيدا بالاضافة الى نوع الانواع واذ وصل الى
انتهت ولم يكن بعده الا الاشخاص واذا قيد بذلك فقد يطلق عليه اسم النوع الحقيقي فكان للنوع مفهوم واحد لكن

قوله

مقيد

تختلف بالعموم والخصوص ثم ان الاجناس والانواع قد لا تترتب فيكون اجناسا مفردة وانواعا مفردة وقد
تترتب ويحصل مراتب ثلث لكن الاجناس تنتهي في طرف التصاعد والا لزم تركب الماهية من اجزاء غير متناهية
فيتوقف تصورها على اخطارها بالبال وهذا انما يتم في الماهية المتصورة والا فلم لا يجوز ان يكون الاجزاء الغير
المتناهية موجودة بوجود واحد على ان تصور الماهية لا يتوقف على اخطار الاجزاء بالبال بل لا يتوقف الا على تصورها
لا على اخطارها بالبال كما سبق وايضا لزم تسلسله وجب ترتب العلل والمعلولات وهو غير لازم وانما يلزم لو كانت
الفصول والمخصصات مترتبة وليس كذلك بل كل فصل علة لحصته وليس للحصة علة الفصل الاخر والانواع تنتهي
في طرف التنازل والا لكان كل نوع تحته نوع فلا يتحقق شخص فانه لو يتحقق لزم انتهاؤها واذا لم يتحقق الشخص لم يتحقق
الانواع ضرورة ان وجودها لا يكون الا في ضمن الشخص فان كل موجود في الخارج متشخص بفرض وجودها غير متناهية يستلزم
عليها قوله واما الى ما اذا انتهى في التصاعد وفي التنازل فههنا بحثان احدهما البحث عن كمية الاجناس المتوسطة
ومهياتها ولوازمها وثانيهما البحث عن كمية الاجناس العالية وماهياتها ولوازمها واحكامها والشيخ على التحقيق
لان بحثه في المعقولات الثانية وذلك بحث في المعقولات الاولى والشيخ عرض بذلك على المنطقيين حيث تعرضوا
احد البحثين دون الاخر كان هذا منهم وذلك غير مهم فرق الشارح بينهما بانه يتوقف على تقدم مقدمتين احدهما
ان الاجناس المتوسطة والسافلة لا تنضبط بل الاسامي في جهة العرض لكونها انواعا لجنس والجنس يجوز ان يكون
على كثرة لا نهاية لها الا في جهة الطول لما ثبت من وجوب انتهائها الى الاشخاص واما الاجناس العالية فهي منضبطة
محصورة بحكم الاستقراء وثانيهما ان الصناعة اما علمية وهي التي المقصود منها العلم كالحكمة الالهية واما عملية وهي
المقصود منها العمل كالطب والواجب على المعلم تقرير قواعدها اذا حاول التمرين فيها والتحقيق لمباديها ان يبحث عما يتوقف
عليه العمل لكن بشرط ان يكون الموقوف عليه مضبوطا فلا يحصل الحكمة الا بقدر الطاقة الانسانية ثم لما كان

سهام

المنطق علما مستقلا بالاعمال الفكرية وكان الغرض منه اما اقتناص المطالب التصورية او التصديقية وذلك لا يتم
الا بالطرق فالمقصد التصوري يتم باي معرفها هو واخراجه من اي مقولة يجب ان يحصل وفي المقصد التصديقي ان يحد
من اي مقولة فلا بد للمنطقي ان يحقق معاني المقولات العشر بخلاف الاجناس المتوسطة والسافلة اما لعدم انضباطها او
لاستغنائه عنها بواسطة اشتمال الاجناس العالية عليها قوله كالذاتي المقول في جواب ما هو الذاتي القياس الى ما هو ذاتي له
اما ان يكون مقولا في جواب ما هو او لا يكون والمقول في جواب ما هو اما تمام ماهيته مطلقا او تمام ماهيته المشتركة بغير المقول
في جواب ما هو اما داخل في جواب ما هو او خارج عنه والذاتي الخارج عن المقول في جواب ما هو اما ان يكون خارجا عن تمام
الماهية مطلقا وهو محال والا لم يكن تمام الماهية او خارجا عن تمام الماهية المشتركة فيكون مختصا ببعض الماهية المشتركة فانه
لو كان مشتركا لم يكن ما فرض تمام المشترك تمام المشترك فيكون مختصا بالبعض فصلا له والى هذا اشار بقوله لكن
مقولا لتحكمه بحكم الخارج المذكور وفيه نظر لانه انما يتم لو كان المقول في جواب ما هو لا بد ان يكون مشتملا على مقول في جواب
ما هو وهو ممنوع سلمناه لكن لا نم ان الخارج عن المقول في جواب ما هو يمتنع ان يكون مقولا في جواب ما هو على تقدير ان لا يكون
مقولا في جواب ما هو وان اختلف الخاصة ثم يلزم الخلط اذ الخلط انحصار الذاتي القياس الى ماهيته في النوع والجنس والفصل
الاخر مما مر من متساويين او امور متساوية فكل منها فصل مع انه لا يميز الماهية عن المشاركات الجنسية قال الشارح الفصل
قد يكون خاصا بالجنس فلا يكون ذلك الفصل الا في ذلك الجنس كالحساس فانه لا يوجد الا في جنس الجسم النامي وقد يوجد
كالناطق فانه يوجد للانسان وللملك ايضا والاول يميز الماهية عن جميع مشاركاتها في الوجود اذ ليس موجود آخر يشمل
ذلك الفصل ثم ليس موجود يندرج تحت ذلك الجنس غير تلك الماهية وجد ذلك الفصل فيه فهو مميز لها في الجنس
وفيه نظر لان مناط الفصلية تميزها للنوع عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل المميز عن بعض المشاركات
ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود عما شاركها والاولى ان يقال الحاكم لكن اللازم من الدليل الآن

تمام الماهية صح

فيكون جميع ذلك البعض عما شاركه فيكون فصلا والداخل في جواب ما هو اما ان يكون مقولا في جواب ما هو فهو لا يجوز ان يكون تمام الماهية مطلقا ولا يكون الا تمام الماهية المشتركة واما ان لا يكون مقولا في جواب ما هو فهو فصل لان ذلك المقول في جواب ما هو لبعض الاعم المشترك فالجزء الذي يكون غير المقول لا يكون مشتركا والا لم يكن تمام المشترك تمام المشترك صح صح

اصلا لكم والثاني يميز الماهية عن جميع مشاركاتها في ذلك الجنس لا في الوجود اذ من موجودا ما اشتمل على ذلك الفصل صح

فلا وقف دون كلام الشارح دلالة على ذلك عن كل ما شاركها في الوجود ولا صح صح

المميز لا بد ان يكون في جنس لم يعتبر في الفصلية الا مطلق التميز واما انه هل يجب ان يكون التميز عن المشاركات الجنسية او
يجوز ان تركب ماهية من امرين متساويين فذلك بحث لا يتعلق به المنطقي ونحن نذكر ما يقال بعد هذا الكلام ان الفصل على
السؤال الثاني لا يجب ان يكون المميز عما شاركه في الجنس بل اعم من ذلك حتى يصح عما شاركه في الشيئية كما يقال اي شيء هو
وما تحت الشيئية كما يقال اي جوهر او اي جسم واعلم ان الشيخ في الشفاء اورد التقسيم هكذا الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي
اما ان يدل على الماهية ولا او ان دل على الماهية فاما ان يدل على الماهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو
الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة بل قد يكون اخص منه مميزا للماهية عن مشاركاتها في
ذلك الاعم فيكون فصلا ويرد عليه لا نم انه لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه لما ولا يجوز ان لا يكون ثمة ذاتي
اعم كما اذا تركب ماهية من امرين متساويين او امور متساوية كالفصل الاخير ولما سلمنا فيجوز ان يكون مساويا للاعم فهذا
غير الامام المصنف بان قال الذاتي الذي لا يصلح ان يكون اعم الذاتيات هو اما مساو او اخص والظاهر من كلام الشيخ ما فهمه
فانه لما لم يعتبر قسم المساواة في الشفاء رسم الفصل بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه ولما ذكر
الفصل في الكتاب اعم منه حتى لم يعتبر فيه الا التميز سواء كان في الوجود او الجنس دل الكلام على امكان فصل الاعم عن
المشاركات الجنسية فكانه جوزهها تركب الماهية من امرين متساويين واذا كان مساويا للاعم الذاتيات يكون مميزا له
عن مشاركاته لا في الجنس بل في الوجود واذا كان اخص منه كان مميزا عن مشاركاته في الجنس والى ذلك اشار بقوله
لا يقال على ذلك يجوز تركب الماهية ام الذاتيات مالم يساوي لاعم الذاتيات لا بد ان يكون فصلا فهو يكون مركبا من الجنس و
الفصل بل من فصلين متساويين قال الشارح هذا غير مطابق لما في الوجود ولا لما هو ظاهم التي تواطئها
لما في الوجود فلان تلك الماهية لو وجدت لكان كل من ذاتياتها فصلا مميزا لها او الثاني فلانها لا تشارك شيئا من الموجودات
في شيء منها فيكون مميزة لذاتها عن اغيارها كالجهات البسيطة فانها لما لم تشارك الموجودات في امر ذاتي امتازت

متساويين صح

مقسمها لكما انها لا تحتاج الى مميز لذلك وحده انها لا تحتاج الى مميز ولما انه غير مطابق لاصولهم فلان من اصولهم ان الفصل
محصل للطبيعة المختصة ومنها ان الجنس العالى لا يجوز ان يكون له فصل مقوم ومنها ان المحصل لا يكون متعددا الى غير ذلك
كلما نافى ذلك الاحتمال واعلم ان ما ذكر واسطة آخر لطيفة وهو ان بعض اقسام الذاتيات يمكن ان يدل على الماهية المشتركة
ولا يلزم الخلف لجواز ان لا يكون تمام المشترك بل بعضه قوله وعرض الشيخ في اللفظ اى لما قال الشيخ ان اى يطلب التمييز
المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية بناها على ان المذكور في الجواب لا بد ان يكون مميزا للماهية عن جميع الاشياء على ما تقدم
من انه انما يطلب التمييز التام عن جميع الاشياء وذكر الامام ان ههنا شرا وهو ان الطالب عن الماهية بانها اى شئ هى لم
لا يكون ههنا شئ وهو من العوارض لا من المقومات فهو طلب عما وراء الشيئية وما وراء الشيئية تمام الماهية حتى يكون
جواب اى شئ وجوابا ما هو واحدا قال الشارح المراد ههنا ليس الا ان اى شئ يطلب التميز عن جميع المشاركات في
الشيئية من غير ملاحظة ان الشيئية من المقومات او العوارض فهو لا يطلب الا ما به الامتياز في معنى الشيئية واما ان الخط
فهو ليس بمفيد ههنا لان الكلام في الفصل وفي هذا الكلام نظر اما اولا فلان الخط باى لا يجوز ان يكون التميز عن جميع المشاركات
في الشيئية والا لم يكن الفصل البعيد مقولا في جواب اى شئ فلا يكون فصلا واما ثانيا فلان الامام ما اورد ذلك الشر
لتوجيه كلام الشيخ بل للاعتراض عليه وتوضيحه بالفرق بين قول القائل اى شئ هو واى جسم هو واى جوهر واى حيوان وان كان
يطلب التميز في جميع هذه الصور فان مراتب الخط مختلفة ههنا كما تختلف مراتب الخط في السؤال عما هو فان القائل اى حيوان هو
قد علم الحيوانية ويطلب ما وراء الحيوانية من الفصول التي ذو نفس حساس ظنا ان كان السؤال عن الانسان والقائل اى شئ
لم يعلم الا الشيئية فهو يطلب ما وراء الشيئية وهو تمام الماهية فلا يبقى فرق بين هذا السؤال وبين السؤال بما هو ويكون
القسمة بين قول القائل اى جسم هو واى حيوان هو واى شئ هو في انه طالب التميز المطلق والحاصل ان اى اذا اضيف الى الشئ
او موجود فهو طالب لما فالخط منه مختلف فلا يصح ان يراد به مطلق التميز والحق في الجواب ان يقال السؤال باى على ما

لا يحسن في الحيوان الا الناطق القابل
اى جسم هو الجسم ويطلب ما وراء الجسمية

بجميع المقومات وان اضيف
الى العموم فهو طالب التميز عن الموجودات

صح به

٢٢٣

صرح به الشيخ في الشفاء ويطلب ما به يمتاز الشئ عن بعض الاعداد ولا يكون مقولا في جواب ما هو ثم ان السؤال باى لو كان عن
الذاتيات يجاب بالفصل ولو كان عن العرضيات يجاب بالخاصة ولان الفصول مختلفة قربا وبعدا يختلف الجواب فاذا قيل
اى شئ فالخط ما به الامتياز في معنى الشيئية فقط فيصلح للجواب اى فصل كان قريبا او بعيدا واذا قيل اى جسم هو
يصلح الجواب الا ما يميز الانسان في الجسمية كالنامي والحساس والناطق واذا قيل اى حيوان هو لا يصلح الا الناطق فهو
المميز للانسان في الحيوانية واما ان الخط باى اما جميع المميزات او خواصها فخروج عن المهلة والوضع قوله واما انه مقوم
الفصل مقوم لحصة من الجنس للفصل نسبتان نسبة الى الجنس المقسم ونسبة الى النوع بالتقويم ونسبة الى حصة بالتقويم
ايضا لكن بمعنى آخر فانه مقوم للنوع بمعنى انه مقوم لماهيته ذاتى له ومقوم للحصة لا بمعنى انه مقوم لماهيته بل بمعنى انه علة
لوجوده فانه اذا قارن الجنس تحصل فهو علة لوجود الجنس لا مطلقا بل القدر الذى هو حصة النوع ثم ان لاقتران الفصل بالجنس
حكمين التقويم والتمييز فان الحيوان اذا قوم الناطق حصة للانسان ميز عن سائر الانواع فان قيل التقويم لو كان بعد التمييز
فلا بد لامر مميز آخر غير الفصل سابق عليه وان كان قبله فهو لا يقوم وجود الحصة بل طبيعة الجنس فهو لا يوجد الا مع الفصل
وهو ممنوع اجاب الشارح بان التميز بعد التقويم لان التميز حال الحصة بالقياس الى غيرها من الحصص والتقويم حال الحصة في نفسها
وما بالذات اقدم على ما بالغير ومع ذلك قال الامام ان التميز لو كان بعد التقويم لم يقوم الفصل الحصة فان الحصة لا تحصل الا بعد الامتياز
الفصل واذا كان علة لوجودها فيكون بالطريق الاولى ان يكون علة لتميزها قوله اشارة الى الخاصة والعرضي المحمول الكلي
اما خاصة او عرض عام لانه اما ان يكون عارضا لكلي واحد او لاكثر والاول هو الخاصة والثاني العرض العام وقوله سواء
كان نوعا اخيرا او غير اخير اشارة الى فساد قول من اوجب ان يكون الخاصة للنوع الاخير وعرفها على وجه يختص بالنوع الاخير
وهو المقول على اشخاص نوع واحد في جواب اى شئ هو في عرضه لانه يخرج خاصة الجنس العالى عن التعريف وقوله
سواء عم الجميع او لم يعم اشارة الى بطلان قول من خص اسم الخاصة باللازمة وجعل القسمين الباقيين اى الشاملة وغير
الشاملة لازمه

المقومات او لوازمها

حصص

الشاملة من العوارض العامة واما قول الشارح تنقسم الى الاعرض لا لموضوعه والى العرض فضيه مافيه لان كل
فهو لا عرض لا لموضوعه الا ان المراد من الموضوع المعروض وانه اذا انتقل المحمول العرضي الى موضوع وان لم يوجد في غيره
الخاصة بالقياس اليه وان وجد في غيره فهو العرض العام ويشترط فيهما ان يكون الموضوع كليا لان هذا القول لا نظر في الجزئيات
الحقيقية لتغيرها وتبدلها فلا تندرج تحت الضبط وليس العلم بها من حيث انها جزئيات مقصودا حكميا قوله ويقال الخاصة
الخاصة الشاملة اللازمة وقوله واختص ليخرج الخاصة الاضافية فانه قد تطلق الخاصة على ما اختص بالقياس الى بعض ما عداه
وتسمى اضافية قوله وربما يحذف لفظ العام عن العرض العام فظن بعض المنطقيين ان هذا العرض هو العرض المقابل للجوهر وليس
كذلك فان المراد بالعرض هيهنا العارض للشيء وهو ما يوجد فقط للموضوع اي منحصر في اعتبار العرض على وجوده للموضوع اعم
من ان يكون عرضا لغير ذلك الموضوع او لا فهو مرادف للعرضي والخاصة تطلق على ما يكون مع ذلك مساويا للموضوع و
العرضي والخاصة بهذا الاصطلاح انما ذكران في علم الجدل فقولهم [illegible] ما يوجد للموضوع وفي الموضوع وبين اعم
هذا القدر من المنطق كأنه نحو المنطقيين لا محالة قوله وقد يجتمع الكليات في شيء واحد كالملون فانه جنس للاسود و
فصل للكثيف ونوع للكثيف بوجه وهو انه نوع اضافي له وهذا الملون بوجه وهو انه بالنسبة اليه نوع حقيقي وخاصة
للجسم وعرض عام للحيوان وهذا المثال ليس بصحيح في الحصر فان الكثيف هو الذي لا ينفذ منه النور واما ان يكون [illegible] خارج
عنه الى غير ذلك الا انه لا مناقشة في الامثلة ودلالة الاستقراء على الفرق المذكور بين الاشارة والتنبيه [illegible]
لا انحصار في الحكم بان المقوم لما كان يسمى ثانيا ليس بمقوم ولا اللازم هو [illegible] في هذا
الباب الذي يحتمل كتب [illegible] في قصور البيان ومباحثه وكثرة الافلاك [illegible] ومباحث العلل والمعلولات وغيرها
مما لا يحصى الذي يحتمل [illegible] الاول اشارات والثاني تنبيهات والنوع الاضافي لا بالقياس الى ما تحته من حيث انه نوع
بالقياس الى ما فوقه او في ذلك نظر لاعتبار مفهوم الكلي في تعريفه وهو يشتمل على النسبة الى ما تحته قوله وهذا حد
وقد سبق ذلك

انما جعل هذا حدا والثاني رسما لان كون القول بحيث يقوم مقام الاسم المطابق امر خارج عن الحد ولا اقل من كون الاسم
المطابق خارجا عنه فالحد التام والناقص يشتركان في ان كلا منهما تعريف بالذاتيات ويختلفان بان التام يشتمل على
جميعها والناقص على بعضها والمساواة اذا اعتبرت في مطلق التعريف فلا بد ان يعتبر في الرسم ايضا لان الشارح لم
الرسم الناقص على ما سيجيء وان لم يعتبر فيه فالذي يجب في الحد الناقص دون الرسم الناقص واما التسمية بالحد
التام والناقص للاشتراك فهو بظن لما ظهر من ان صدقه عليهما بالمعنى والفرق ان التام يدل على الهيئة بالمطابقة دون
الناقص لا يفيد الاشتراك الجنس اشتراك المختلفات في امر ذاتي فهم اطلاق اسم الحد عليهما متفاوتا بالقوة والضعف فيكون
مقولا بالتشكيك كما في الحدود الناقصة وليس اسقاط بعض الذاتيات عن الحد التام الا كاسقاط بعضها عن [illegible]
اعترض الامام بان القول المشتمل على الذاتيات المميز عن الغير قد لا يحضر كل الذاتيات كقولنا الانسان جسم ناطق فانه
ليس تعريفا رسميا لان الرسم تعريف بالخارج فهو حد ناقص والحكم بوجوب اشتماله على كل الذاتيات يكون مستندا
اجاب الشارح بان الحد اذا اطلق غير مقيد لا يراد به الا الحد التام الحقيقي ثانيا على الشيخ في هذا الفصل وعرض
ثانيا ما قال من الحكمة المشرقية بان الحد قد لا يتركب من الجنس والفصل فان الهيئات التركيبية منها ما اشتمل على
من الاجناس والفصول فلا بد ان يكون حدودها مشتملة عليها ومنها ما تركيبها على غير ذلك النحو فقد يحد بحدود تركيبها
لا من الاجناس والفصول لا سيما انهما ليس من اجزائها والغرض من التحديد ان يدل على الهيئة بحيث يحصل في العقل
صورة مطابقة لها فقد عليك بعد ان تعقل هذا ان تورد الجنس والفصل فيما لا يكون له مثل حدك الجسم الموجود
البياض يدل على حقيقة الجسم وحقيقة البياض ووجوده للجسم فانك اذا فعلت ذلك فقد دللت على حقيقة الشيء
وامثال هذا التركيب كثيرة فربما يقع تركيب الشيء مع احدى علله اما الفاعلية فمثل العطاء فانه اسم لفائدة غير
بالفاعل واما المادية فمثل الغرة فانها اسم للبياض المقرون بموضع معين وهو جبهة الفرس واما الصورية

فانه اسم الانف المتعقر واما العاشر فكالخاتم فانه اسم لحلقة يتزين بها الاصبع وقد يقع التركيب المعلول كالمحاذ تو و
قد يكون التركيب في اشياء لا علاقة فيها اما متشابهة كالعدد او غير متشابهة كما في البلقة واجزاء السرير والمحمولة
المركب من الاجزاء الغير المحمولة اذا اورد في تعريفها تلك الاجزاء فلاشك انه يحصل في العقل صورة مطابقة له
فيكون حدا مع عدم اشتماله على الجنس والفصل اجاب الشارح بان التركيب اما في العقل فقط او في الخارج والعقل
والتركيب العقلي المحض لا يكون الا من الفصل والجنس وكل مركب خارجي فهو مركب عقلي ضرورة ان اجزاءه الخارجية
ما لم يحصل في العقل لم يحصل ماهيته في العقل فلابد من اشتمال حدودها على اجزائها اما على حدودها ان كانت
مركبة او رسومها ان كانت بسيطة فان قلت انما يكون التركيب بحسب العقل ولا يكون من الجنس والفصل فان العقل اذا
ركب ماهية من المقولات العشر مثلا لم يكن ذلك التركيب من الجنس والفصل فهو مركب عقلي فموضوع الكلام في الماهيات
الحقيقية فانها اما ان يكون بسيطة او يكون مركبة والبسيطة اما ان يكون مركبة في العقل فلابد ان يكون مركبة
من اجزاء محمولة هي الجنس والفصل لان تلك الاجزاء متحدة مع تلك الماهية وجودا ومخالفتها مفهوما ولا معنى للحمل
الا هذا واما ان لا يكون مركبة من اجزاء محمولة في العقل والبسائط الخارجية المركبة في العقل تسمى ذوات الماهيات
بناء على ما مر من ان الماهية كثيرا ما تطلق على الماهية المركبة في العقل بحيث اطلق الشيخ الماهية في حد الحد على
مخصوص الحقيقة وانت المهيات فلا اشكال ومن الناس من زعم ان كل مركب يتركب من الجنس والفصل اما المركب
الخارجي فلاندراجه تحت جنس من الاجناس العشرة واذا كان له جنس كان مشتملا على الجنس والفصل ومن تركيبه
من الاجزاء الغير المحمولة لا ينافي تركيبه من الاجزاء المحمولة فان العدد مثلا مع كونه ذا اجزاء غير محمولة مركب ايضا
من الاجزاء الغير المحمولة فانه مقولة تحت مقولة الكم فحده انه كم مركب من الوحدات فاذا كان تمام حقيقة
المركب مجموع الجنس والفصل فما لم يجتمعا لم يتم حده وهذا فيه نظر لان المركب اذا تركب من الاجزاء الغير المحمولة

العقلي فقط واما المركب

والست مندرج تحت الجوهر وتحت الجسم

وحصل

في العقل

وحصل تلك الاجزاء باسرها لم فلا شك انه يحصل ماهية المركب في العقل فالقول الدال على مجموع تلك الاجزاء لا
ان يكون حدا تاما لان الاجزاء المحمولة ان لم يشتمل على تلك الاجزاء لم يحصل منها صورة مطابقة لماهيته ضرورة ان
الصورة المطابقة هي المشتملة من صور تلك الاجزاء محمولة وان اشتملت على امر زائد فذلك الامر الزائد ان دخل في
حقيقته يكون الحد التام بل حقيقة المركب قابلا للزيادة والنقصان وهو ممتنع وان لم يكن له دخل في الحقيقة لم اعتبار
الامر الخارجي في الحد التام هف والحاصل ان مجموع الاجزاء الغير المحمولة تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام الحقيقة
في الخارج فلو كان له اجزاء محمولة مغايرة لتلك الاجزاء بوجه ما لكان مجموعها ايضا تمام حقيقة المركب فيكون للشيء
الواحد حقيقتان مختلفتان في العقل وانه ممتنع لا يقال المركب من الاجزاء المحمولة لم لا يجوز ان يكون محمولا كالجزء الاخر ومن
مشتركة بينه وبين غيره والجزء الخاص به اذا اشتق يكون فصلا والعام اذا اشتق يكون جنسا فكل مركب خارجي اذا اعتبر
في العقل يكون مركبا من الجنس والفصل لانا نقول الاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئية لانه اعتبار الجزء مع نسبة هي خارجة
عن مفهوم الكل ضرورة خروج النسبة من الشيئين عنهما والجزء مع الخارج خارج فهو انما يصح الحمل فقط فقد
ان الماهية المركبة من الاجزاء الغير المحمولة لا يجوز ان يكون مركبة من الاجزاء المحمولة وبالعكس بل الماهية المركبة من
الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطة **قوله** اذا كانت الاشياء التي يحتاج الى ذكرها في الحد معدودة وهذا لا نسلم
امكان ان يكون المقومات معدودة بل الكلام انما هو مبني على التقدير الواقع ويمكن ان يقال الذي ثبت بالبرهان امتناع
تركب الماهية المعقولة من اجزاء لا تتناهى فيجوز تركب الماهية الغير المعقولة منها وهذا فقد يتناهى المقومات ومن
عبارة الفصل بالفصل لانه ذكر في مطلعه ان التحديد لا يحتمل الا عبارة واحدة وكذا قوله لم يكن ان يجوز ولا ان يقول
ثم حذف التطويل وسلم ان ذلك الايجاز ليس بمحمود ويمكن ان يقتضي عنه بان المراد النفيه على فساد قول من يقول الحد في
وجيز يدل على جميع المقومات فانه اراد ولذلك الوجازة من حيث المعنى فالحد لا يقبل الوجازة والاطناب

وكيف تعلقها ان لم يشتمل على امر زائد على
تلك الاجزاء بعضها الا الاجزاء

من حيث المعنى واليه اشار بقوله ولا يمكن ان يوجد بطول وعاية الوجازة ايراد اسم الجنس القريب والفصول لكنها ايضا
وجازة في المعنى فان اسم الجنس يدل على كل واحد واحد من المقومات المشتركة وان اراد والوجازة من حيث اللفظ فهو ايضا فقط
لانه لو فرضنا ان يتعدد شيء ويسمى ماء ويأتي بدل اسم الجنس بحد لم يحتج عن كونه حدا تاما لعدم الوجازة ههنا وبهذا
يندفع النقض ثم اشار الى تزييف مقالهم وقال ثم قول القائل الحد قول وجيز يوهم ان الوجازة اضافة غير محدودة
فقد يكون الشيء وجيزا بالقياس الى شيء طويلا بالقياس الى غيره واستعمال الامور الاضافية في تحديد الامور الحقيقية
خطأ على ما ذكروا في كتاب الجدل فان قلت الحد مضاف الى المحدود فكيف لا يكون اضافيا قلنا اجاب الشارح بان هذه الاضافة
خارجة عن ماهية الحد ومن جعل الوجيز جزءا من الحد جعلها داخلة في حده وفيه نظر لان المحدود ههنا مفهوم الحد
لا ما صدق عليه الحد ولا شك ان الاضافة داخلة في مفهومه بل الجواب الحق ان الوجازة اضافة الى غير المحدود والحدية
ليست اضافة الى غير المحدود واضافته الى المحدود لا ينافي كونه غير مضاف الى غيره وهو المراد بانه غير اضافي قوله
اشارة الى الرسم عرف الرسم بانه قول مؤلف من اعراض الشيء وخواصه التي تختص جملتها بالاجتماع فقوله من اعراضه
وخواصه يخرج الحد التام والناقص وقوله يختصه بالاجتماع اشارة الى الخواص المركبة فانها تختص بالرسوم بالاجتماع و
هذا رسم للرسم لانه تعريف بالاخص لخروج الرسم التام منه وقد شرط المساواة في الحد دون الرسم الا انهم شرطوا
جودته فانه لو كان اعم منه لم يكن جيدا ولو كان اخص يخلو عن عام منه وعلى هذا يجوز الرسم بالاعم والاخص الا انه لا يكون
جيدا وللفرق بينه وبين الحد ما لا يخفى واورد الامام الاشكال على شرطية المساواة بان مساواة اللازم للاخص فرع
معرفة الملزوم فلو عرف الملزوم به دار واجاب بان الامور التي يرسم بها ان مساوية للمرسوم حتى يتوقف العلم بمساواتها
على العلم بالمرسوم بل المجموع هو المساوي فنقل الشارح الكلام الى المجموع المساوي واجاب عنه بان الشرط ليس هو العلم بالمساواة
بل نفسها ثم فصل ذلك بان المعرف لما ان عرف لنفسه او للغير واياما كان لا يحتاج طالب المعرفة الى تقدم العلم بالمساواة

اما اذا عرف لغيره فيكفي في تعريفه ان يعلم هو فقط المساواة واما الغير الطالب فينتقل ذهنه الى المرسوم من غير تقدم
العلم بالمساواة وفي قوله وهو يشتمل على قرينة عقلية نظر لان القرينة العقلية اما ان يعتبر في الفصل او لا يعتبر
واياما كان لا يكون التعريف به حدا ناقصا اما اذا لم يعتبر فلانه ح لا يكون تعريفا على ما ذكره واما اذا اعتبر فلان الغير
خارجة عن الماهية والمركب من الداخل والخارج لا يكون حدا فضلا عن كونه ناقصا وكذا في قوله وانما يتعلق بالصناعة
تأليف مفرداتها لانه كما يتعلق بالصناعة تأليف المفردات كذلك يتعلق بها تحصيلها وقد ذكرنا قبل ان النظر المعنى الثاني
يحتاج في تحصيله الى المنطق الا ان يقال انه لا امتناع التعريف بالخاصة وحدها وبالفصل وحده تام لا لان الانتقال
من المحدود والرسوم صناعي بل لانه لا بد ان يكون مركبة على ما مر في اول الكتاب لوجود الرسوم ما وضع فيه الجنس او لان
اللوازم والخواص لا تدل الا على شيء ما يستلزم تلك اللوازم ويختص بتلك الخواص بها فالضاحك والكاتب يحتمله
الضحك والكتابة ولما ان ذلك الشيء هو حيوان او انسان فلا يعلم الا بقرينة مخصصة ثم اذا ذكر الجنس علم ان محل
ويختصه تلك اللوازم والخواص واعلم ان الواضع ربما تصور الاشياء بوجوه ومعان ويضع بازاء تلك المعاني
الوجوه الفاظا ثم ان لتلك الاشياء حقائق وماهيات في نفس الامر فمعرف الشيء ما وضع عليه اللفظ حد بحسب الاسم
وتلك الحقائق الثابتة في نفس الامر حد بحسب الحقيقة وقد تصور الواضع حقيقة الشيء ويضع لها اللفظ فيكون
الحد بحسب الاسم والماهية واحدا وكما ان للماهية لوازم وخواص اذا عرفت بها كان رسما بحسب الاسم وكما كان
المهندس لا يعلم حالة زوايا المثلث الا بعد العلم بحقيقته كان تعريف المثلث بمثال زوايا لا يكون رسما بحسب الحقيقة
بالقياس اليه لان العلم بحقيقة الشيء لا ثابت له في رسمه ثم يجوز ان يكون رسما له بحسب الاسم فانه ربما تصور مفهوم
المثلث وكان مغشيا له في معرفة المفهوم قوله واللفظ المجازي والمستعار اقول قد يطلق على غير ما وضع له لعلاقة
مقتضى العدول عنه اي عما وضع له الى الغير من شبه كما يقال زيد اسد في الشجاعة فنقوله في الشجاعة قرينة التجوز او

بالنسبة كما في واسئل القرية فقرينة السؤال الى القرية قرينة المجاز وامر عقلي كالنقل ورايت اسدا في الحمام فان

العقل ينقل الى التجوز من قرينة الحمام ونفترقان بان ذلك الاطلاق في المجاز كثيرا ما يكون مستمرا اى مشهورا وقد يكون

لا يلاحظ فيه شيء على الشهرة كانه صار في ذلك المعنى المجازي حقيقة وفي الاستعارة يكون مستعملا اى

لا يكون مشهورا فلا بد من ملاحظة الحقيقة فيه ولك ان تخبر بين هذا الفرق فيه ركاكة وسماجة والاولى ان يقال

اللفظ المستعمل في معنى اما ان يكون موضوعا له سواء كان وضعا اولا او ثانيا اولم يكن موضوعا فان كان موضوعا فاما

ان يحتمل معنى آخر اولا فان لم يحتمل يسمى ذلك اللفظ بالنسبة الى ذلك المعنى نصا كما وان احتمل معنى آخر فاما ان يكون هذا

الاحتمال مرجوحا بالنسبة الى احتمال المعنى الاول او مساويا او راجحا فان كان الاول يسمى اللفظ بالنسبة الى المعنى الاول

ظاهرا وان كان الثاني يسمى مجملا وان كان الثالث يسمى ماولا ومثال النص الانسان والظاهر لفظ الكلام بالنسبة الى

الكلام الملفوظ والماول لفظ الكلام بالنسبة الى الكلام النفسي والمجمل كلفظ العين بالنسبة الى الباصرة والفوارة

المجاز لفظ الخمر بالنسبة الى العصير باعتبار المال والمستعار لفظ الاسد بالنسبة الى الرجل الشجاع والشيخ ويدل

بالالفاظ الناصة النص والظاهر لان استعماله في التعريفات اصا وانما قال ابن الشيخ عن حاكم بعدم الجواز لانه يراد

بالالفاظ المجازية والقرينة لو استجمع شرائط التعريف لم يكن فيه خلل من حيث المعنى الا انه لما كان محوجا الى الاستكشاف

كان قبيحا وفيه اشارة لطيفة الى انه كان هناك قرينة دالة على المراد لم يصح من حيث اللفظ ايضا اذ القبح انما كان

لاجل الاحتياج الى الاستكشاف قوله والثاني يقتضي ان يكون له تقدمات وجه هذا بان آ اذا توقف على ب

وب على ج وج على آ يلزم ان يتقدم آ على نفسه بمرتبتين لان آ يتوقف على ب وب على آ فيتوقف آ على نفسه وايضا

آ يتوقف على ج وج على آ فيتوقف آ على نفسه فيحصل بحسب كل توقف تقدم آ على نفسه وهذا انما يتم في الدور بمراتب

واجيب بان في الدور بمرتبة واحدة ايضا تقدمين لان آ متقدم على نفسه وب ايضا متقدم على نفسه وهذا لا

يطابق

طابق الشرح لانه اوجب ان يكون للشيء الواحد تقدمات لا الشيئين واجيب بان المراد استلزام الدور الذي يتركب

هناك تقدمات على نفسه فان آ لما توقف على ب وب على آ توقف آ على نفسه ثم نفس آ توقف على ب وب توقف

على آ فتوقف نفس آ على نفسه ثم نفس نفس آ توقف على ب وب على آ فتوقف نفس نفس آ على نفسه وهلم جرا الى

ان لا يتناهى التوقفات الى غير النهاية وهذا آت في تعريف الشيء بنفسه فان آ اذا توقف على نفسه كان نفسه ايضا متوقفا

على نفسه ونفس نفسه ايضا متوقف على نفسه وهلم جرا فهو ايضا يقتضي ان يكون للشيء تقدمات على نفسه الى غير

النهاية فالفرق لم يكد يظهر الا ان يحمل على الدور بمراتب واورد الامام على مثال التعريف بالمساوي في المعرفة

تعريف الزوج بما ليس بفرد الاشكال من وجهين الاول ان التقابل بين الزوج والفرد تقابل العدم والملكة والملكة

اعرف من العدم فلا يكون ان متساويين في المعرفة وثانيهما ان الزوج معرف بما ليس بفرد وما ليس بفرد سواء كان

الفرد وجوديا او عدميا يتوقف تعقله على تعقل الفرد فلا يكون مساويا له في المعرفة اجاب الشارح عن الاول

بان الزوج والفرد وان كانا ملكة وعدما بحسب الحقيقة الا انهما ضدان في المشهور والتمثيل انما هو مبني على المشهور

وبه يظهر الجواب عن الثاني لان تعريف الزوج بما ليس بفرد كان الفرد داخلا في تعريفه وهو مساو له في

المعرفة بحسب الشهرة فيكون تعريفا بالمساوي اذ التعريف بالمساوي اعم من ان يكون المساوي نفس المعرف او جزءه

كما في تعريف الشيء بنفسه واما ان تعقل المعرف موقوف على تعقل الفرد فلا ينافي ذلك انما ينافي توقف تعقل المعرف

قوله والمثال المشهور هاهنا الانف الافطس الافطس وصف الانف ثانيا وصاحب الانف لغوي فهو مقول بالاشتراك

على معنيين وقد وقع في عبارة القوم انه انف ذو تقعر او ذو تقعر في الانف حتى يكون المعنى الاول صفة الانف و

المعنى الثاني صفة الرجل وتعريف الافطس اذا ضم مع الانف باحدهما غير جائز اما الاول فلان معنى الانف الافطس

انف هو انف ذو تقعر فيلزم التكرار بلا فائدة فيه واما الثاني فلانه يكون معناه انف ذو تقعر في الانف فيلزم ان يكون الانف ملا

شرك

انف وهو مع ثم ذو التقعر في الانف فهو صاحب الانف ولا افطس هنا المعنى عرضا ذاتيا للانف صح صح صح

بل راجعة في تعريف الافطس الذي هو عرض ذاتي والا لكان معناه انف هو شخص ذو تقعر في الانف فقد لان زيادة كونه
من المفسدين يمنع ان يكون معنى الافطس الذي هو عرض ذاتي له والصحيح ان يقال الافطس ذو تقعر مخصوص بالانف والا يكون
الا للانف ليكون معنى الانف الافطس انف ذو تقعر لا يكون الا في الانف والافطس بهذا المعنى ثابت له وهو صحيح واعلم ان الفرق
بين الانسان حيوان وبين الانف الافطس في اشتمال احدهما الاول على التكرار الحاجي والثاني على التكرار الضروري ليس
بين اذ التكرار في الاول لما كان النظر الى السؤال والتركيب الواقع فيه كما ان التكرار في الثاني فانه لم يجمع في التركيب
بين الانف والافطس لما وقع التكرار في حده والحق ان الشيخ لم يفرق بين التكرار الحاجي والضروري بل سلك بهما
في مسلك واحد فقال ربما يسهون فيكررون من غير حاجة وضرورة وتلك الحاجة والضرورة كما في المركبات
قوله والحق تعريف الخبر بالصدق والكذب تعريف دوري لانهما عرضان ذاتيان للخبر خارجان عنه و
في تعريفه لتفسيره وتعيين معناه من بين سائر المركبات فان قلنا الاولى الاصح ان يقال انها صادقة او كاذبة
واولى الاصح فيها ذلك كالتمني والترجي والاستفهام وغيرها ومعاني تلك الاقوال وهذه الاقوال ومعانيها حاصلة
في العقل الا انها التبس بعضها ببعض حتى اذا اطلق لفظ الخبر لم يتعين مفهومه ولم يعلم انه يطلق على اي معنى
من تلك المعاني الحاصلة عند العقل ولما كان الصدق والكذب من الاعراض الذاتية للخبر فهما يعينان معناه و
يميزانه عن الالتباس وهما لا يحتاجان الى التعريف لوضوحهما عند العقل غاية ما في الباب ان معرفتهما موقوفة
على معرفة ماهية الخبر ولكنها ايضا حاصلة في العقل وح لا يلزم الدور وانما لم يحتج الصدق والكذب الى البيان
لفظ الخبر والحاصل ان المعنى له اعتباران الاول من حيث هو هو والثاني من حيث انه مدلول الخبر فمعرفة الصدق والكذب
موقوفة على معرفة معنى الخبر من حيث هو هو ومدلول الخبر من حيث هو مدلول لفظ الخبر يتوقف على معرفة الصدق و
الكذب فلا دور وهذا كما اذا اطلقنا على معان منها الحيوان واردنا تعيينه وتمييزه من بين تلك المعاني فنقول

فنقول

المعنى لا يوصف الرجل به والا لكان الرجل ذا تقعر لا يكون الا في الانف ويكون ذا شيء لا يكون ذلك الشيء صح

معنى الخبر

ذلك هو حين الانسان فحينئذ تحاصة عينا معناه ولا يقال انه تعريف دوري من حيث ان معرفة الكذب
موقوفة عليه قوله واصناف التركيب الخبري الحملي والشرطي المتصل والمنفصل لها اعتباران احدهما
باصدق عليه وثانيهما بحسب مفهوماتها فاذا اعتبر في القضايا التي صدقت عليها فلا شك انها لا تختلف
بحسب العوارض فان قولنا طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار لا تخالف قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
الا باعتبار عارض تعلق التركيب والا فلا تفاوت في المعنى المعقول منهما الذي هو الخبر بالحقيقة فيكون انواعا
وذلك ظ وفي قوله حقيقة الشرط هي تعلق احد الحكمين بالآخر كلام لانه ان اراد بالتعلق نسبة احد الحكمين الى
الآخر فلا تم ان حقيقة الشرط وظ انه ليس كذلك وان اراد به اتصال احد الحكمين بالآخر تم لكنه ليس بموجود في
المتصلة والمنفصلة قوله حتى لو اردنا ان نوقته لكنا خالفنا مقتضى ذلك الحكم المخالفة انما ان ثبتت لو اعتبر
في الحكم عدم التوقيت وفرق ما بين اعتبار عدم التوقيت وعدم اعتباره وهكذا قوله حتى لو اردنا ان نقيده بشرط
لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم قوله نحو اعمها واحد الجزئي ما يفهم من اللفظ على سبيل القطع وليس كل
نحو اعمها السلب الجزئي اما ليس بعض فقط واما ليس كل فلانه صيغة السلب عن الكل والسلب عن الكل لا يخ اما
ان يكون السلب الكلي او السلب الجزئي وايا ما كان فالسلب الجزئي لازم فما لزم ليس كل على القطع ليس الا السلب
الجزئي واما السلب الكلي فمحتمل وفيه نظر لانه ان اريد بالسلب عن الكل السلب عن كل واحد فهو السلب عن المجموع
والاثبات لكل واحد والجواب ان سلب كل واحد يمكن ان يحمل على وجهين احدهما رفع المحمول عن كل واحد فهذا الوجه
يكون سلبا كليا وثانيهما رفع اثبات كل واحد بمعنى ان اثبات المحمول لكل واحد مرفوع فلا ان الاثبات عن كل واحد
مرفوع وفرق ما بينهما ظ فالمراد بالسلب عن الكل ههنا هو هذا الوجه وهو رفع اثبات كل واحد لا رفع الاثبات
عن كل واحد وهو السلب الكلي او رفع الاثبات عن البعض وهو السلب الجزئي فقد تبين الحصر قوله فقد ذكرنا

فلا يكون انواعا بهذا الاعتبار اصنافا واما اذا اعتبر بمفهوماتها فهي مختلفة بحسب الحقيقة صحصح

ان المعاني الاصلية المحكوم عليه في القضية الحملية اما الطبيعة من حيث هي او الطبيعة مع لاحق اكلي الى

المهملة كقولنا الانسان نوع فان الالف واللام للطبيعة لا للعموم والا لكان معناه كل واحد مما صدق عليه الانسان

نوع ومعلوم انه كاذب وكقولنا الانسان هو الضاحك فان معناه انحصار الضاحك في الانسان ولو كان الالف و

اللام للعموم لكان منحصرا في كل واحد من الناس لكن انحصار الحكم في شيء يقتضي عدم ثبوته لغيره فالضاحك يكون

ثابتا لكل واحد غيره ثابت هف ساقض والثانيه اما ان يكون اللاحق بعد الشخصية وهي المخصوصة او تعميم الحكم او

تخصيصه وهي المحصورة الكلية والجزئية وانت تعلم ان هذا التقسيم منتشر لعدم انحصار اللاحق فيما ذكروا و

ايضا عد قولنا الانسان نوع وعلم وقولنا الانسان هو الضاحك من المهملات مناف لقول الشيخ في موضعين

احدهما ان المهملة في قوة الجزئية والآخر ان المهملة انما ذكر فيها طبيعة يصلح ان يوخذ كلية وجزئية وقد

صرح في الشفاء بان الحكم بالكلية والنوعية انما هو على الماهية من حيث هي معنى عام وهي من هذه الحيثية كشيء

واحد معين وذكر الامام ان اللفظ الدال على الماهية لا يفيد العموم اذ لو افاده لكان اما بالمطابقة او التضمن فيكون

العموم نفس ماهية الانسان او جزءها او بالالتزام فيكون العموم لازما لها فيستحيل ان يكون الشخص الواحد انسانا

ولا يفيد ايضا الخصوص بالمطابقة او التضمن لكنه يدل عليه بالالتزام فان الحكم لا يثبت في الماهية الا اذا ثبت في

فرد من افرادها اذ لم يثبت شيء من افرادها لم يكن ثابتا لها فيكون الثبوت للماهية ثبوتا لبعض افرادها وكذا الثبوت

لبعض افرادها ثبوت للماهية فلا جرم جعل اللفظ الدال على الثبوت للماهية في قوة ما يدل على الثبوت لبعض الافراد

قال الشارح انه كان يحكم بان دلالة الالتزام مهجورة في العلوم مطلقا فكانه نسيه في هذا الموضع وانما يرد عليه

لو كان معنى الهجر عدم الدلالة وليس كذلك **قوله** والسالبة اعني لازمة السلب لا سالبة اللزوم لازمة السلب

يحكم فيها بلزوم سلب التالي للمقدم وهي موجبة من حيث المقدم ونقيض التالي اما كلية او جزئية فيكون مخصوصا على

لنفي

قال

فاسرح في الموجبة الكلية والجزئية وسالبة اللزوم هي ما يسلب فيها اللزوم التالي للمقدم وهي السالبة اللزومية وتسمى

لازمة السلب سالبة حيث قال والسالبة اعني لازمة السلب لان سالبة اللزوم ولازمة السلب مختلفان لزوما

في الكم والمقدم ومختلفان في الكيف ومتصادقان في التالي فيكونان متلازمين على ما نقل من الشيخ فاطلق على لازمة السلب

اسم السالبة الحقيقية لاسم الملزوم او اللازم على اللازم او الملزوم وقصد الشارح الى الفرق بين سالبة اللزوم ولازمة السلب

المفهوم **قوله** لما كانت الدلالة اولا على الامور الثبوتية اعلم ان لا يعلم ولا يذكر الا مضافا الى الايجاب لان السلب

هو رفع المطلق بل رفع الايجاب فتصوره وذكره بعد تصور الايجاب وذكره فمتى اريد ان يذكر السلب فلا بد من ان يذكر

الالفاظ الدالة على المعاني الثبوتية اولا فان كانت تلك المعاني مركبة كالاقوال يضاف اليها اداة السلب فاللفظ الدال

على المعنى الثبوتي اصل لانه الاول في الدلالة ثم اذا قرن حرف السلب به صير القضية سالبة وان كانت تلك المعاني مفردة

فكذلك يركب معها اداة السلب ويعدله من الاصل الى السلب فيكون اللابصر مثلا معدولا لعدوله عن الاصل ويكون

القضية التي جزءها هو معدولية نسبة لها الى المعدول وقد يسمى معدولة تسمية الكل باسم الجزء والحاصل ان ذكر السلب

كان بعد ذكر الايجاب فلا بد ان يذكر اولا لفظ دال على الثبوت ثم اذا اريد السلب يقرن حرف السلب بعده فيقرن حرف

السلب باللفظ الدال على الثبوت عدل ذلك اللفظ عن الاصل اعني الثبوت وهو المعدول ثم ان الاعدام منها الاعدام

المقابلة للملكات وهي التي هي اعدام الملكات عما من شانه الملكات ومنها الاعدام الغير المقابلة لها كالاعدام الانسان

والاعدام المقابلة للملكات على قسمين منها ما وضع بازائها اسماء مخصوصة كالسكون والعمى ومنها ما لم يوضع بازائها

محصلة — يحصل الحاجة عن استعمالها ايضا فادخل حرف السلب على الملكات حتى يدل على عدم الملكة فذهب قوم الى جعل الالفاظ

ف — المعدولة اعدام الملكات حتى ان غير البصير هو الذي من شانه البصر وآخرون اجروها على مفهوماتها المطلقة حتى يصدق

غير البصير على الجمادات ايضا فصار هذا التنازع موضع بحث في العلم فقول الشيخ ومعنى غير البصير الاعمى اشارة الى

المذهب الاول وقوله او معنى اعم منه اشارة الى المذهب الثاني **قوله** ويجب ان يعلم ان حق كل قضية ان يتقدم حرف السلب
مهما كان جزءاً من المحمول كان القضية معدولة والا فمحصلة ويجب ان ما عرفت الفرق بين ما يكون حرف السلب جزءاً من
المحمول وبين ما لا يكون **فنقول** حقيقة الحملية مركبة من ثلثة اجزاء معنى الموضوع ومعنى المحمول ومعنى الاجتماع بينهما فاذا
طولب مواراة الالفاظ للمعنى فلا بد من لفظ ثالث يدل على معنى الاجتماع وهو الرابطة وهذا الكلام بل كلام القوم في هذا
الموضع يشعر بان مفهوم الرابطة هو النسبة بين معنى الموضوع ومعنى المحمول لكن المحقق صرح بان مفهومها هو وقوع النسبة التي
هي الايجاب ولا وقوعها الذي هو السلب وانما قلنا ان الكلام ههنا يشعر بان مفهوم الرابطة هو النسبة التي هي مورد الايجاب
والسلب لان الاجتماع بين المعنيين يحصل باعتبار النسبة فقط واما وقوعها او لا وقوعها فهو امر زائد على معنى الاجتماع ولما
كان بين الفعل وفاعله ارتباط معنوي لم يحتج الارتباط بينهما الى الرابطة وهذا معنى قول الامام في الحركة ان الفعل الواحد مجمع
جزئين مفهوم منه فلا يحتاج قولنا قال زيد الى الرابطة بخلاف زيد قال لان زيدا ههنا ليس فاعلا بل فاعله هو الضمير المستكن
والجملة محمولة عليه وقال بعضهم لا نحوه ان ربط الضمير الجملة بزيد **فنقول** لان الرابطة اداة والفاعل اسم ولا يكون
لفظ واحد اسما واداة وكذلك الاسماء المشتقة اذا وقعت موقع الافعال ارتبطت بفواعلها ارتباطا من جهة المعنى
كقولك اقائم زيد فانه مثل قولنا ايقوم زيد بخلاف قولك زيد قائم فانه يحتاج الى الرابطة لامتناع ان يكون زيد
فاعلا لقائم واعترض الامام ههنا بتضمن وجهين من الاعتراض احدهما ان الشيخ ذكر في الحكمة المشرقية ان القضية
تكون ثلاثية اذا لم يذكر فيها الرابطة اما استغناء لان محمولها كلمة او اسم مشتق اشتمل على النسبة المذكورة او
اختصارا وهذا تصريح بان الاسامي المشتقة تتضمن الدلالة على النسبة ولا يحتاج الى الرابطة فقوله ههنا كذا وجهه
ان يقال زيد هو كاتب ينافي ذلك وقد اشار الشارح الى التوفيق بين الكلامين بان استغناء الكلمات والاسماء المشتقة عن
الرابطة انما هو بالنسبة الى فاعلها والموضوع ههنا ليس فاعلا وثانيهما ان الكاتب من الاسامي المشتقة وهي مرتبطة لذاتها

موضوعها

موضوعاتها لكونها دالة على معان ثابتة لموضوعات غير معينة فان الكاتب مثلا ليس دلالة على الكتابة فقط بل على
ثبوت الكتابة لشيء ما وهو النسبة الحاصلة بين الكتابة وبين موضوعها فلما كانت النسبة داخلة في مفهوم المشتقات
لم يكن هناك حاجة الى ذكر لفظ مفرد يدل على النسبة كما في الافعال من غير فرق **قال الشارح** هذا سهو لان ارتباط الفعل
المشتق لذاته انما هو بالفاعل والمقدم عليهما ليس فاعلا وفيه نظر لانا لا نستفيد من زيد قائم الا الحكم بقيام زيد كما
نستفيد من قام زيد ذلك ايضا ففي التركيبين المحكوم عليه هو زيد والمحكوم به هو القيام واما ان المحكوم به في التركيب
يجمع الفعل والفاعل فذلك امر لا تعلق للمعنى به فان النحاة لما حاولوا صيانة قاعدتهم القائلة بوجوب تقديم الفعل على
الفاعل عن التشويش والاضطراب ارتكبوا استتار فاعل في الفعل من جهة المتأخر عن الفعل اذا صرح به وهو كلام لا يحصل له
لان العرب الذين لا وقوف لهم على النحو وتقدير الضمائر يستفيدون من التركيبين المعنى المراد فلولا ان ذلك التركيب لم
يحتج الى اضمار لما كان كذلك على ان لكوفيين لا يضمرون الفاعل بل يجوزون تقدمه على الفعل كما تقرر ولكن اسناد الفعل المتأخر
ليس الى لفظ الضمير بل الى معناه ومعناه ليس الا زيدا الذي تقدمه وقد سلم ان الفعل مرتبط بما اسند اليه بالذات
فيكون الفعل المتأخر مرتبطا بزيد لذاته فلا يحتاج الى الرابطة **قوله** وانما يلزم المنطقي ان يعرف ان حرف السلب اذا
تأخر الى آخره اعلم ان قاعدة العربية ان حرف السلب اذا تأخر عن الرابطة ارتبط بالموضوع ويكون القضية موجبة واذا تقدم
على الرابطة كانت سالبة وبهذا ربما يوجد في بعض اللغات كالفارسية ان حرف السلب يتقدم الرابطة ويكون القضية
مع ذلك موجبة كقولهم زيد نادانست فلما كان نظر اهل المنطق اذا نظر في اللغات واللغة العربية اولا لان الانسان
المنطق وتعليمه منها **قال الشيخ** اولا ان حرف السلب اذا تأخر عن الرابطة كان القضية موجبة فقدمت الرابطة او
تأخرت وهذا كلام في غاية اللطف واعترض الامام على الفرق المعنوي اولا بالقدح في ان الايجاب المعدول يستدعي
وجود الموضوع وثانيا بالقدح في ان السلب المحصل لا يستدعيه اما الاول فلان المعقول من كون الشيء وصفا

ولما كان هذه الضابطة عامة لجميع اللغات
وبحث المنطقي حسبما ينبغي يجب ان يكون
عاما عدل الى عبارة تفيد العموم وهي ان حرف
السلب اذا كان مربوطا بالرابطة على الموضوع
كانت القضية موجبة سواء تقدم ام

ثبوته للعرض

لتبرع وثبوته للعرض فرع على ثبوته في نفسه فما لا ثبوت له في ذاته يستحيل ان يكون ثابتا لغيره ومحمول المعدولة امر عدمي فيمتنع ان يكون موجبة فضلا عن ان يكون مستدعية لوجود الموضوع وجوابه انه ان عني بالثبوت للغير وجوده له فلا نم انه معنى الايجاب وان عني به صدقه عليه فلا نم ان صدق الشي على الغير فرع على ثبوته في نفسه ضرورة ان الاعدام صادقة على الموجودات كما ان الموجودات صادقة عليها واما الثاني فهو ان موضوع السلب لو كان معدوما لم يكن متعقلا مطلقا لانه غير متصور ولا محكوم عليه فلا بد ان يكون له تخصص واذ ليس ذلك التخصص في الخارج فيكون في الذهن فيجب ان يكون موضوع السلب موجودا في الجملة وجوابه ان الكلام في الوجود التفصيلي والسلب لا يستدعيه وحيثما كانت هذه الاعتراضات متوجها على مقدمات الفرق حتى لم يكن يتيسر ايرادها والتفصي عنها الا بمعارضات مبنية على مقدمات واهية اعرض الشيخ عن ذكرها خوفا عن الاطناب **قوله** والفاضل الشارح زعم ان مآل المثال الاول ذهب الى انه يجب ان يكون منفصلة مؤلفة من الشي ولازم نقيضه لان عين الشي ولازم نقيضه مانعة الخلو دون منع الجمع اما انه مانع الخلو فلانه لو ارتفع الشي مع لازم نقيضه لارتفع النقيضان وهو محال واما انه ليس مانع الجمع فلجواز ان يكون لازم النقيض اعم منه فيجتمع مع الشي لكن اللزوم في المثال هو لزوم وجود النهار لطلوع الشمس فالانفصال المانع الخلو لا يكون الا من طلوع الشمس ووجود النهار اللازم لنقيضه اعني طلوع الشمس لكن الشيخ اورد الانفصال من الشي الذي هو طلوع الشمس ومن ملزوم نقيضه الذي هو عدم النهار فاذا هو سهو واورده نظرا الى خصوص المادة لان طرفي المقدم لما كانا متساويين كان كل منهما ملزوما ولازما فيكون الانفصال المعتبر انفصالا من الشي ولازم نقيضه وهذا في غاية الفساد اما اولا فلانه ايراد على ارباب الفن قد سهوا عنه واما ثانيا فلان غاية ما في ذلك ان المنفصلة المانعة الخلو من الشي ولازم نقيضه صادقة ولا يلزم منه ان لا يصدق منفصلة اخرى اصلا واما ثالثا فلان الشيخ لم يذكر ما عداه كلية بل ذكر مثالا واحدا ومنع الخلو فيه يتحقق لخصوص المادة والشارح ترك هذا كله ولم يعارضه وهي ان المثال يجب ان يكون منفصلة مركبة من

الشارح

الشي

الشي وملزوم نقيضه لان عين الشي وملزوم نقيضه مانعة الجمع دون منع الخلو اما منع الجمع فلانه لو اجتمع النقيضان واما عدم منع الخلو فلجواز ان يكون الملزوم اخص لكن اللزوم في المثال لزوم وجود النهار لطلوع الشمس فالانفصال المانع من الجمع انما هو من طلوع الشمس ومن وجود النهار الذي هو لازم نقيضه فاذا هو سهو او نظر الى خصوص المادة **قوله** واما من حيث المعنى والحقيقة فالحقيقية لا بد وان تتألف من موجبة وسالبة لان تركيبها اما من القضية ونقيضها او مساويه واياما كان يكون تركيبها من موجبة وسالبة اما اذا كان من النقيضين فظ واما اذا كان من قضية ومساوي نقيضها فلان القضية ان كانت موجبة كان نقيضها سالبة فمساويها لا يكون موجبة لان الموجبة اخص من السالبة اذ الايجاب يستدعي وجود الموضوع دون السلب فيمتنع ان يكون سالبة وان كانت سالبة فنقيضها موجبة ومساويها لا يكون سالبة لانها اعم من الموجبة فيجب ان يكون المساوي موجبة واما مانعة الجمع فلا يمكن ان تتألف من الموجبة والسالبة لان السالبة اما نقيض الموجبة او مساو لنقيضها فلو تركبتا منهما كانت حقيقية ويمكن ان تتركب من موجبتين لانها انما تتركب من الشي والاخص من نقيضه وبعض الموجبة سالبة والموجبة اخص منها ولا يمكن ان تتألف من السالبتين لان نقيض السالبة موجبة والسالبة لا تكون اخص منها بل اعم والى هذا اشار بقوله لان الموجبة الحقيقية لا تستلزمها سالبة اي تركيب مانعة الجمع يجب ان يكون من الشي وملزوم نقيضه ونقيض السالبة موجبة والسالبة لا تستلزم الموجبة ومانعة الخلو يمكن ان تتألف من الموجبة والسالبة لما مر في مانعة الجمع ويمكن ان تتألف من السالبتين لان تركيبها من القضية والاعم من نقيضها ونقيض السالبة موجبة والسالبة اعم منها او لان تركيبها من القضية ولازم نقيضها والسالبة يمكن ان تكون لازمة للموجبة ولا يمكن ان تتألف من موجبتين لانها تشتمل على ما تشتمل عليه الحقيقية وزيادة وذلك لان تركيب الحقيقية من القضية ونقيضها وتركيب مانعة الخلو من القضية والاعم من نقيضها والاعم يشتمل على النقيض وزيادة فلا يكون تركيبها

سالبتين

من موجبتين لان بعض الموجبة سالبة والموجبة لا تشتمل على السالبة وزيادة اي لا تكون اعم من السالبة هذا اذا
اعتبر مانعة الجمع والخلو بالتفسير الاخص اما اذا اعتبر بالتفسير الاعم كما هو في الشرح فيمكن تركيبها مما تركب عنه الحقيقية
وعن القسم الآخر وهو ظ واعلم ان هذه الاحكام كلها انما تتم اذا كان طرفا الشرطية مشتركين في الموضوع وذي
الاثر لكنه قوله فقد يراد في الحمليات لفظة انما او لفظة انما بعد ذلك المحمول انما مساو للموضوع او خاص
فهو دال على نفي العموم اي على ان المحمول ليس اعم من الموضوع واذا دخلها حرف السلب سلب لانها على نفي العموم
عن المحمول فاذا سلب نفي العموم ثبت العموم وهناك نظر لان لفظة انما في قولنا انما الانسان حيوان على ما اقتضيه
قواعد العربية لافادة الحصر الانسان وهو المسند اليه في الحيوان الذي هو المسند حتى يجوز ان يكون غير الانسان
حيوانا لا حصر المسند في المسند اليه ليمتنع ان يكون غير الانسان حيوانا فهي لا تدل على مساواة الحيوان للانسان
ولا على كونه اخص منه وعلى هذا ليس انما لا يدل على العموم بل لما كان معنى الحصر ايجابا وهو في المثال المذكور الانسان
حيوان وسلبا وهو ليس الانسان غير الحيوان فليس انما رفع لذلك الايجاب ورفع لهذا السلب واذا قلت ليس الانسان
الا الناطق فهم منه حصر الانسان في الناطق اما بحسب المعنى حتى لا يكون للانسان معنى غير الناطق واما بحسب الصدق
حتى لا يكون انسانا وغير ناطق وهذا مستقيم على قواعد العربية والمحققين انما عندهم منزلة ما والا وهما انما يدلان
الا على حصر المسند اليه في المسند ولا يدل على حصر المسند في المسند اليه وعلى الشارح نقله واما المساواة في
الالانة المساواة في الصدق حتى يصدق كل انسان ناطق وهو شرح ليس يطابق المتن فان المساواة انما تفهم من
ليس الا لا مما ذكره في المتن واذا قلت لا يكون النهار موجودا او يكون الشمس طالعة امكن استعمال كلمة او في معنى الا وحدها
معنى الى ان ويح يكون معنى القضية لا يكون النهار موجودا الى ان يكون الشمس طالعة ويرجع معناه الى قولنا لا يكون
النهار موجودا الا اذا كانت الشمس طالعة فيفيد حصرا في المحمول ويكون تحصون كلية [illegible] كلما كان النهار

اوفي

مانع لو ارتفعا لاجتمع عيانا وكان
منفصلها مانع الجمع

موجودا فالشمس طالعة وثانيهما معنى او العاطفة ويح يكون منفصلة حقيقية لان عدم النهار وطلوع الشمس لا يمكن
ارتفاعهما ولا اجتماعهما ولا شبهة في انه اوجب واذا قلت لا يكون هذا العدد زوج الزوج وهو زوج فهذا الكلام
يمنع تخلو من الفرد وزوج الزوج فيكون بين نقيضيهما منع الخلو فقط ولما كان اخذ نقيضيهما اي المنفصلة المانعة الخلو
مستلزمة في العبارة طول التركيب عبر عنها دون المنفصلة المانعة الجمع قوله وليس بعيد عن الصواب اعلم ان كل قضية
حملية تشتمل على عقدين عقد الوضع وهو اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني وعقد الحمل وهو اتصاف
ذات الموضوع بالمحمول وعقد الوضع تركيب تقييدي فان الوصف العنواني ليس معتبرا في القضية على سبيل حمله على ذات
الموضوع بل على سبيل انه موضوع نعته بخلاف عقد الحمل فانه تركيب خبري الا ان عقد الوضع شبيه بعقد الحمل
فان في التركيب التقييدي اشارة الى التركيب الخبري فانك اذا قلت الحيوان الناطق فكانك قلت الحيوان الذي
هو الناطق وهذا يصير في الاعتراض عند حمل فكما اعتبر المادة في عقد الحمل كذلك اعتبر في عقد الوضع على هذا
كلام الشيخ فانه جعل ما اشبهه منسوبا الى الموضوع والمثال في الشرح كلي الموضوع ثم المادة كيفية النسبة الايجابية
بل النسبة بل كيفية
ولا كل كيفية نسبة ايجابية بل كيفية النسبة الايجابية بالوجوب والامتناع والامكان وهي لا تتغير بواسطة
كون القضية ايجابية او سلبية فان نسبة الحيوان الى الانسان بالوجوب سواء اوجب الحيوان له او سلب عنه هذا
على النسخة الاولى واما على النسخة الثانية فالمادة كيفية النسبة مطلقا سواء كانت ايجابية او سلبية حتى
نسبة الحيوان الى الانسان ان كانت بالايجاب ففي مادة الوجوب وان كانت بالسلب ففي مادة الامتناع
فالحاصل ان المادة هي كيفية النسبة في نفس الامر الوجوب والامكان والامتناع ثم ان العقل ربما عبر كيفية
النسبة لا بحسب نفس الامر او اعم منها او اخص او مباينا ويعبر عنها بعبارة هي الجهة فالمادة بحسب نفس الامر
والجهة بحسب اعتبار المعتبر فربما يطابقها وربما لم يطابقها فان الامام انما حاول التفصي بين المادة

الجهة لان الغرض من معرفة القضايا هو تركيب الاقيسة لاستخراج النتائج وهي لا تحصل من المقدمات بحسب
موادها الثابتة في نفس الامر بل بحسب جهاتها المعتبرة عند العقل فلهذا احتاجوا الى الفرق بين المادة والجهة فى
هذا كلام جيد قوله الاطلاق فى القضية القضية ان ذكرت فيها الجهة فهي موجهة والا فمطلقة فالتوجيه
مقابل الاطلاق تقابل العدم والملكة لكن ربما يعد المطلقة فى الموجهات كما يعد السالبة فى الحمليات فكما ان
السالبة حملية وان لم يكن فيها حمل بل مجاز لاستعداد الحمل كذلك المطلقة وان لم يذكر فيها جهة عدت فى الموجهات
مجازا لاستعدادها لذكر الجهة فيها فان قلت اذا كانت المطلقة والموجهة متقابلتين فكيف تكون المطلقة اعم
فتقول العموم بحسب الوجود والتقابل بحسب الصدق فتحقق الموجهة يحقق المطلقة وما صدق عليها المطلقة لم
تصدق عليها الموجهة ثم ان المطلقة يدل على ثبوت النسبة بالفعل وهي الحكم بخلاف الممكنة فانها لا تدل على وقوع
النسبة فيها لجواز ان يتحقق بالضرورة دايما فلا حكم فيها بالفعل فلا تساويها المطلقة فكانها مغايرة للممكنة بحسب المفهوم
والاعتبار وهو ان الجهة لم يذكر فيها وذكرت فى الممكنة مغايرة بحسب الاعتبار اورد الامكان فى القسم الاول حيث
قال او على سبيل الامكان لان الاقسام الاربعة كلها مقابلة للمطلقة بحسب الاعتبار وانما قصد بيان عموم المطلقة
فى الموجهات فى القسم الثاني لم يذكر الممكنة فيه بل اقتصر على القضايا الفعلية وهي الدائمة والضرورية واللادائمة
واللاضرورية وهذا الكلام من الشارح كانه جواب لسوال وهو ان الاول عرف الشيخ المطلقة بانها التي يتحقق فيها حكم
غير بيان ضرورية او دوامه او غير ذلك من كونه حينا من الاحيان او على سبيل الامكان وهو يدل على ان القضية
اذا اطلقت يحتمل اعم من المقيد فاجاب بان قيد الامكان ينافي الاطلاق فى الدلالة فلا تتناوله الاطلاق وانما ذكر
الشيخ جنسها على المقابلة بينهما لا على العموم الثاني ان الشيخ قسم القضية الى قسمين واعتبر فى القسم الاول
امورا اربعة ولم يعتبر فى القسم الثاني الا وجود احد الامور الثلثة وحذف الامر الرابع وهو الامكان ولا شك

على

اقته بحسب الذات والعموم مطلقا اذ اتحقق صدق الممكنة يحقق صدق المطلقة فلما اراد الشيخ بين التقابل بينهما بحسب م

المقابلة م

محل الحصر وجوابه ان المقسم هو القضية التي يحكم فيها حكم وح لا اخلال بالحصر وانما اعتبر الامكان في
القسم الاول ليتبين التقابل بينه وبين الاطلاق ولم يعتبر فى القسم الثاني ليتبين عموم المطلقة فان قلت ان لم
يكن فى الممكنة حكم بالفعل لم يكن قضية لانها لا تتحقق بدون تحقق الحكم فنقول ليست قضية بالفعل بل بالقوة
فان قلت اليس حكم فى الممكنة بسلب الضرورة عن الجانب المخالف او بسلب الامتناع عن الجانب الموافق قلت مورد
ذلك حكم على النسبة المتصورة من طرفيها او على بعضها وهو حقيقة الجهة كما قالوا انها فى القضية المعقولة
حكم العقل على النسبة بالكيفية لا حكم بنسبة المحمول الى الموضوع وهو معدوم قوله وانما فسر الضرورة
بالدوام حيث قال ولسنا نعني بها ان الانسان لم يزل ولا يزال جسما فانه يدل على ان الضرورة المطلقة ما
يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال وهو مفهوم الاولى وحيث قال بل نعني به انه ما دام موجود الذات انسانا
فهو جسم ناطق فانه مفهوم الدوام الذاتي وهو تفسير الاعم لما مر من ان الدوام اعم من الضرورة فهو تفسير بالاعم او
بناء على تساويهما فى نفس الامر واعتبار الضروريات فى الايجاب والسلب واحد الا فى شرط المحمول فانك
اذا قلت زيد ليس بكاتب ما دام كاتبا لم يصح لاستلزامه التناقض بل انما يصح اذا قلت زيد ليس بكاتب ما دام
كاتب وح يصير السلب جزءا من المحمول اذ لا معنى لذلك الا ان زيدا ليس بكاتب ما دام عدم الكتابة ثابتا له ويكون
موجبة معدولة او سالبة المحمول والضرورة المشروطة بالوصف ان قيدت باللاضرورة الذاتية احتمل
ان يكون ضرورة ذاتية وان لا يكون فما يكون ضرورة ذاتية داخلة فى الضرورة بحسب الذات فلا يكون من اقسامها
قسما آخر مقابلا للضرورة الذاتية وان قيدت باللاضرورة الذاتية لم يتناول الضرورة الذاتية وحصل قسما آخر ثالثا
وهذا الكلام من الشارح كانه سوال على قول الشيخ فانه اخذ المشروطة ضرورة بالوصف اعتبر فيها شرط وصف الموضوع
اعم من ان يكون ضرورة ذاتية او لا يكون وح يتداخل الاقسام والجواب ان هذا تقسيم اعتباري والمغايرة المفهومية

بالدوام فذا فسر الضرورة م

اللعام م

ما فعله م

كاف والا فالسؤال وارد على سائر الاقسام فان المشروطة بالذات تتناول المطلقة وبحسب الوقت تتناول الضرورة بالذات والمطلقة وبشرط المحمول تتناول جميع الاقسام فقوله فلا فائدة في افراده قسما آخر تم الغرض يحصل القضايا باسرها كانت متباينة او متداخلة وهو فرض احكامها والضرورة بشرط المحمول انما تخرج عن الموجهات الضروريات حقيقة على الوجود فان المحمول ما لم يوجد للموضوع لم يصر ضروريا له والضرورة الذاتية سابقة على وجود المحمول وكذا الضرورة الوصفية **قوله** يعني الاقسام اصناف المطلق الغير الضروري وهو ما فيه حكم بغير ضرورة ذاتية الاقسام الاربعة من الضرورة والدوام من غير ضرورة واما الاقسام الاربعة في المشروطة بالوصف على وجه لا يشمل الضروري الذاتي اي يصدق بمعنى الضرورة الذاتية على المحضة من قبيل وبشرط المحمول بشرط الوقت المعين وغيره والقيد الذي اورد في المشروطة بالوصف لا يبان يورد في سائر الاقسام تتناول الضرورة الذاتية وكلام الشيخ ليس الا ان الضروريات المشروطة الاربع اصناف المطلق اذ ما عدا الضرورة الذاتية وظهور هذا القيد لم يصرح به ولما كانت هذه الضروريات غير شاملة للدوام المطلق فانها لو كانت شاملة الذاتي وقد فرضناها غير ضرورية ذاتية هف كان المطلق الغير الضروري اما ضروريا من غير دوام او دوام من غير ضرورة ولست خبيرا بانه لا يلزم من عدم شمول الضروريات الدوام خلوها من الدوام وهذا المطلق اخص من المطلق العام الضروري الذاتي فان المطلق العام يتناوله دون هذا المطلق فقد ان ههنا ان المطلق يقول بالاشتراك على معنيين مختلفين بالعموم والخصوص ومنشأ هذا الاشتراك ما ورد في التعليم الاول واختلاف تفاسير بعضهم ثم ذكر ان المطلقة ربما تخص القضية التي فيها ضرورة بشرط غير الذات وهي معنى آخر فالمطلقة تطلق على معان الاول المطلقة العامة التي هي اعم الفعليات الثاني المطلقة اللاضرورية التي تتناول الضروريات الاربع والدائمة اللاضرورية الثالث المطلقة الحينية وهي تتناول الضروريات الاربع دون الدائمة **قوله** الجمهور من المنطقيين اعلم ان

الضرورة والدوام ان اعتبر بحسب مفهوميهما فلا شك ان الدوام اعم من الضرورة لان مفهوم الدوام شمول الاوقات ومفهوم الضرورة امتناع الانفكاك ومتى كان المحمول ممتنع الانفكاك عن الموضوع يشمل جميع اوقات وجود الموضوع قطعا من غير عكس وان اعتبر بحسب الامر نفسه فاما ان يكون المراد بالضرورة الوجوب بالذات او الوجوب مطلقا اعم من ان يكون بالذات او بالغير وان اريد الوجوب بالذات فمن المحتمل ان الدوام اعم منه لان بعض الممكنات دائمة الوجود ويمتنع ان يكون الممكن واجب الوجود بالذات وان اريد بالضرورة الوجوب مطلقا فهما متساويان سواء كان في الموجبات او في السالبات لان الشي ما لم يجب لم يوجد فمتى وجد دائما وجب دائما والشي دائما لا يوجد فلا مع ذلك الوجوب فقد ان فرق الشارح من الممكنات والموجبات ليس بجيد فان فرق الشارح على المفهوم لان الفن لا يبحث عن المادة **قوله** ومن ظن ظنوا ان كل حكم ضروري فاني يكون دائما وهو غلط لانه ربما ما يثبت لكل واحد من افراد الموضوع لا دائما بل في بعض الاوقات كما ان كل كوكب له شروق وغروب لا دائما بل في بعض الاوقات وكل انسان متنفس لا دائما بل في وقت ما **قوله** في حالة جميعا اي الامكان الخاص حاصل في الامكان العام وكلام الشيخ هو ان الامكان العام حاصل في طرفي الامكان الخاص وكلاهما حسن **قوله** فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة بل معنى يلازمه لا حقا وذلك لانه متى صدق الامكان صدق سلب الامتناع وكل ممتنع ان يكون واما ممتنع ان لا يكون وليس من القسمين امر مشترك يكون نقيضهما اذ جزئيهما الاشتراك من الوجود والعدم في امر اي امر كان ولا بد من ان يكون المشترك منهما امرا عارضا لهما والممكن هو الذي ليس بممتنع اما الذي يمتنع ان يكون في مقابله ممتنع ان يكون واما الذي يمتنع ان لا يكون في مقابله ممتنع ان لا يكون فلا يكون الممكن نفس القسمين بل داخلا فيهما بل خارجا عنهما لازما فيكون الامكان ما يلازم سلب الامتناع لا سلب الامتناع لانه مشترك بين القسمين والمشترك منهما خارج عنهما لازم لهما واليه الاشارة بقوله فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة اي ما كان

الامكان مقابلا لكل من الضرورتين والامكان الضرورتين يكون مشتركا بين سلبي الضرورتين والمشترك بينهما ليس
نفسهما بل لازم لهما وهذا الكلام سطور وفيه بحث من وجهين الاول هب ان الوجود والعدم لا اشتراك بينهما في
فان يطلق الامتناع والامكان ذاتي القسمين ولئن سلمنا انه لا ذاتي منهما لكن من اين يلزم ان لا يكون الامكان بعض
الضرورة فان من الجائز ان يكون سلب الامتناع خارجا عن القسمين والامكان نفسه ولا يمكن ان يقال سلب الامتناع
لا بد ان يكون داخلا في القسمين لانه صرح باشتراك القسمين في امر ذاتي وكان نقده هذا الثاني ان هذا الكلام
ينافي ما ذكره من ان الامكان وضع اولا بازاء سلب الامتناع قال الامام قول الشيخ يعني به ما يلازم سلب ضرورة العدم
صحيح فان الامكان ليس عين هذا السلب لان الشيء لا يلازم نفسه ومن الظاهر انه ليس المراد ان الامكان سلب آخر
يلازم هذا السلب بل المراد ان الامكان امر ثبوتي يلزم ذلك السلب لكن يلحق اباه لصحة حمل الامكان على المعدوم
وما يصح حمله على المعدوم لا يكون ثبوتيا والامكان ليس ثابتا ثابتا وكان هذا الكلام من الامام مبنيا على ان عدول
الشيخ عن سلب الضرورة الى ما يلازمه هو ذهابه الى ان الامكان امر ثبوتي فلهذا لم يجعله نفس السلب ثم ان سلمنا
ليس المراد سلبا آخر فالثبوتي ان اراد به الثابت في الخارج لم يلزم من عدم سلبه ثبوته في الخارج وان اراد به ما
السلب جزء من مفهومه فلم لا يصح حمله على المعدوم وهو ظ ثم اورد اعتراضا آخر وهو ان الامكان اما امكان الوجود
او امكان العدم وامكان الوجود ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو محمول على الممتنع والممكن فما يلازم سلب ضرورة الوجود
ليس هو مطلق الامكان بل امكان الوجود فالواجب ان يفسر بما يلازم سلب ضرورة احد الجانبين حتى يتناول الممتنع ايضا
الشارح بوجهين الاول ان الامكان انما وضع لما يلازم سلب الامتناع في جانب الوجود فان العامة كلما اطلقوا الممتنع
الممتنع ان يكون وغير الممتنع اراده واعم الممتنع ان يكون فمتى خطر ببالهم سلب الامتناع كان ذلك في صورة الوجود
عندهم موضوعا في الاصل لسلب الامتناع في جانب الوجود اعني سلب ضرورة العدم ثم لما نقله القوم ان هذا المفهوم

القضية

ايضا في جانب العدم استعملوه فيه ايضا فقول الشيخ متعارف العامة على مقتضى وضعهم الاصلي وجريانه في وضعه
دما في ذلك الثاني ان الملازم ان سلب ضرورة العدم لا يلازم سلب ضرورة احد الجانبين فان ضرورة العدم هو الامتناع
والامتناع كما يكون في جانب الايجاب كذلك يكون في جانب السلب فالامكان هو ما يلازم سلب ضرورة العدم اي سلب
الامتناع ان اعتبر في جانب الوجود فقابل الامتناع ان يكون وان اعتبر في جانب العدم فقابل الامتناع ان لا يكون قوله
هذا معنى الممكن لما كان موضوعا بازاء سلب الضرورة مطلقا كان اخلى عن الضرورة يكون احق بهذا الاسم فاطلق اولا
على سلب الضرورة الذاتية عن احد الجانبين ثم على سلب الضرورة الذاتية والوقتية والوصفية عن الطرفين فهو احق
واخص بذلك لانه اقرب الى الحاق الوسط بين الايجاب والسلب اذ ليس في طرف الايجاب ولا في السلب ضرورة فهو جائز الايجاب
جائز السلب جوازا صرفا والضرورة بشرط المحمول مقابلة لهذا الامكان بحسب الاعتبار من حيث انه سلب الضرورة وهي
الضرورة الا انها مشاركة له في المادة لان ذلك الممكن اما ضروري الايجاب بشرط المحمول او ضروري السلب بشرطه
وانما قلنا هو اخص من الوجهين لان الاعم والاخص يدلان على معنى واحد كالانسان والحيوان فانهما يدلان على معنى
الحيوان الا ان الاخص اقل تناولا للجزئيات من الاعم ضرورة ان جزئيات الاخص بعض جزئيات الاعم والاعم اقل
بحسب المفهوم من الاخص لان مفهوم الاعم جزء مفهوم الاخص ويمكن حمل قوله ومختلفان بان احدهما اقل تناولا من
الآخر عليهما والاعم انما يطلق على الاخص لا بواسطة انه موضوع لمفهومه بل بسبب اشتماله على مفهوم الاعم فان صدق
الحيوان على الانسان لا لانه موضوع لمعنى الانسان بل لاشتماله على معنى الحيوان وهذا بخلاف الامكان فان اطلاقه على
معنى الامكان الاخص لانه موضوع بازائه لا لاشتماله على معناه حتى لو فرضنا ان من المعنيين تباينا لكان الامكان منطلقا
عليه كالوحشي واحد من السودان باسود فالاسود يقع عليه بمعنيين كالاشتراك ووقوعه عليهما بحسب العموم والخصوص
كذلك لا اشتراك ووقوع الامكان على المعنيين بحسب العموم والخصوص الحاصل انما في اعتبار النسبة من مفهومات الامكان

[illegible]

ان حدينا النظر اليها فلا شك ان بينها عموما وخصوصا واذا عرفت لفظ الامكان ومن شأن حمل المواطاة صدق الاعم
ايضا فهو لا يقع عليها بالعموم والخصوص لان اسم الاعم انما صدق على الاخص لاشتماله على معناه وليس كذلك في الامكان
فانه يقع على المعاني المذكورة بالاشتراك لا يقع على الاخير وهو الممكن الاخص بجميع المعاني اى بمعناه بالمعنى الاعم والمعنى
الاخص بالاشتراك وفيه نظر لان وقوع اسم الاعم على الاخص بالاشتراك لا ينافي وقوعه عليه بحسب العموم واذا
اعتبر الامكان اخص فالاعتبارات خمسة لا اربعة كما ذكره الشيخ لان الشيء اما ضروري الوجود بحسب الذات او ضروري
العدم بحسب الذات او لا ضروري بهما والاول الواجب والثاني الممتنع والثالث اما ان يشتمل على ضرورة ما او لا
الاول اما ان يكون ضروري الوجود او ضروري العدم وهذا القسم هو الذي تركه الشيخ وح لا يكون القسمة حاصرة وقال
لانا ان القسم متروك في القسمة فان قولنا موجود له ضرورة ما اعم من ان يكون له ضرورة الوجود او ضرورة العدم وقال
الامام الاقسام بحسب الامكان الخاص ثلثة الواجب والممتنع والممكن وهذا الممكن احد قسميه فان الممكن الخاص اما ان يشتمل
على ضرورة او لا ضرورة فيه اصلا وح تنحصر الاقسام في الاربعة اجاب الشارح بانه ان جاز تخطي القسمين ضروري
الوجود وضروري العدم بحيث الموجود له ضرورة ما ينبغي ان يطوى الواجب والممتنع تحت الضروري مطلقا
تكون القسمة مثلثة كما قال اما ضروري بحسب الذات او ضروري لا بحسب الذات او لا ضروري فان قلت هذا التقدير
وهو جمع القسمين في قوله موجود له ضرورة ما ممتنع لان الشيء الموجود يستحيل ان يكون ضروري العدم فقول التركيب
يحتمل وجهين احدهما ان قوله ضرورة ما جملة وقعت صفة لموجود وعلى هذا يستحيل ان يكون ضروري العدم وثانيهما ان
ضرورة ما وقع موجود كون معناه وثابت له ضرورة ما ولا خفاء في ان الذي له ضرورة ما هو اما ضروري الوجود
او ضروري العدم وكان الشارح قال لفظ التركيب لا يحتمل ضروري العدم ولو فرضناه بحيث يتناولهما فالمناسب
القسمة اللازم اما تثليثها او تخميسها واما التربيع فلا وجه له قوله هذا معنى رابع من ذهب ان الممكن ما لا ضرورة فيه

اصلا اعتبر الفارابي الاستقبال لا لاشتمال الاشياء في الماضي والحال على ضرورة وجودها او عدمها بخلاف في
الزمان المستقبل فان وجودها وعدمها لم يقع فيه لعدم حضوره واشترط بعضهم فيه ان يكون معدوما في الحال فانه لو
كان موجودا في الحال لكان ضروريا والممكن لا ضرورة فيه اصلا ورد عليهم بانه لو كان معدوما لكان ضروريا ايضا
ممكنا ايضا قوله المراد على الرواية الاولى ان الوجود لا ينافي الامكان لان الوجود اما بالضرورة الذاتية او الضرورة الغير
الذاتية او لا بالضرورة فان كان بالضرورة الذاتية وهو الوجوب لا ينافي الامكان الاول وان كان بالضرورة الغير الذاتية
لا ينافي الامكان الثاني وان كان لا بالضرورة اصلا فهو لا ينافي الامكان الاستقبالي لان الوجود في الحال لا ينافي العدم في
الاستقبال لجواز ان يكون الشيء موجودا في الحال معدوما في الاستقبال والثانية انه لا يدخل تحت الامكان الاول وما في الصدق
عليه لان الامكان الاول سلب ضرورة العدم الشيء اذا كان ضروري الوجود فلا فائدة في ذلك انه ليس ضروري العدم
وانما دخل تحته لضرورة وهي انه اذا اطلق الممكن في العرف فهم منه انه ليس بممتنع واذا اطلق غير الممكن فهم منه الممتنع
فوضع اسم الامكان لسلب الامتناع والامتناع ضرورة العدم فهو موضوع لسلب ضرورة العدم وما ليس ضروري العدم جاز
ان يكون ضروري الوجود وان لا يكون فدخل تحت هذا الامكان هذه الضرورة قوله واعلم ان الفرق بين السالبة
الضرورية وسالبة الضرورة ان الاولى سلب مكيف بالضرورة والثانية سلب الضرورة الايجابية وهو النقيض فسالبة الضرورة
ان سلب ضرورة الايجابية فهي ملازمة للممكنة العامة السالبة لان سلب الضرورة الايجابية بعض الضرورة الايجابية
ونقيض الضرورة الايجابية الامكان العام السلبي وكذلك الفرق بين السالبة اللادائمة وسالبة الدوام ملازم موجبة لا
السلب والايجاب معا فيهما بخلاف اللاضرورية لان قولنا اللاضرورية فيها موجبة ممكنة عامة لجواز ان يبقى الموضوع دائما
فلا يصدق موجبة لاضرورية لان الايجاب ايجاب المحمول وقد يصدق السالبة اللاضرورية وموجبتها الدوام الطرفين فاحد
الموجبة اللاضرورية دوام الايجاب والسالبة اللاضرورية دوام السلب فلا يلزم من صدق احديهما صدق الاخرى

مطلق الاولى ان لا ينافي الامكان في الاستقبال

واذا صدقت السالبة دائما صدق موجبتها لكونها بالفعل

لانه اذا صدقت الموجبة دائما صدقت سالبتها اذ هي بالفعل ولا يراد باقسام الطرفين الانقسام في مادة واحدة لامتناع

اجتماع دوام الايجاب ودوام السلب في مادة بل اذا حال في مادتين قوله اشارة الى تحقق الموجبة الكلية في الجهات

لما كان الجهة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع اراد ان يحقق المحمول والموضوع حتى يحقق كيفية النسبة بينهما فاذا قلنا

كل ج لا معنى بذلك كلما ج اى الكلى المنطقي فان الكلية هي العموم ولا المجموع الكلى اى الكلى العقلي وانما لم يذكر الكلى الطبيعي

لانه لا يمكن ان يكون موضوعا في بعض القضايا كالمهملات ومحمولا اخرى كما في المحصورات وكان في ذلك موضع

القضية اما الطبيعة من جهة هي هي او الطبيعة باعتبار الخصوص او الطبيعة باعتبار العموم والاول موضوع المهملات

والثاني موضوع المحصورات والثالث الكلى العقلي او موضوع المحصورات وفيه نظر اما اولا فلان كل ج من ان يكون

كليا منطقيا لان الكلى المنطقي هو مفهوم الكلى من غير اشارة الى مادة من المواد واما الكلية المصطلح فهي الكلى على

اما ثانيا فلان قوله وانما لم يذكر الكلى الطبيعي انما يصح لو احتمله العبارة وليس كذلك فان الخصم يحقق مفهوم الكلى وحمل الكلام

الكلى الطبيعي لا يخطر ببال احد والحق انه لم يفهم الا ما من ان المراد بالكلية الكل المجموعي واما اشتمال مثاله على غيا

فلان المراد الفرق بين مجموع الحيوانات وكل واحد منها والكل في قوله الكل غير ليس مجموع الحيوانات بل مجموع الاخر او لكل

اليه القاري في مخالف العرف والتحقيق اما انه مخالف العرف فلانه اذا اطلق الاسود لا يفهم في العرف منه الا ما هو موجود بالفعل

واما انه مخالف للتحقيق فلان النطفة يصح ان يكون انسانا او لا يدخل في الحكم على الانسان وفيه مغالطة بحسب اشتراك الكلام

فانه لو اراد به الامكان العام فقد ظهر بطلانه لصدق قولنا لا شيء من النطفة بانسان بالضرورة ولو اراد به الامكان

فهو ليس بوارد على القاري لانه مراده الامكان العام والحكم بالبطلان بني على الموجودات في الوجود في الخارج فقط او

فقط على وجه يتمهد هذا الشرح لا لطابق المتن لانه اخذ الاتصاف في تحقيق الفرض الذهني او الوجود الخارجي

ما صدق به قولنا كل ج موصوف بج في الفرض الذهني او الوجود الخارجي واما اخذ الافراد بحيث يتناول الموجودات

المحصنة والمقدرة فذلك شيء آخر لا تعلق للمتن به وقوله مع حصر اى مع الايجاب الكلى اشارة الى ما سبق من

بطلان قول من زعم ان كل حكم كلي ضروري ومنه يظهر ان رد ما نشا آخر وحينئذ على ما بالاطلاق والعموم

بحسب الاعتبار لانه دال على ان الموجهة انما هي المطلقة مع زيادة والمقابل منهما بحسب اعتبار اشتمالها على الزيادة وبالا

بحث وجد الموجهة وجد المطلقة وفيما بين المغايرة بين الضروري والدوام تعرض بان الدوام في الكليات لا يعاد

الضرورة فانه قال المجيب ان وجد ما هو ضروري في البعض لا محالة والذي سلب عن البعض لا محالة وذلك زيادة تاكيد

لعدم امكان ان يكون الكلى الدائم غير ضروري ولا سيما المنفصلة فانها لا تضرب عن الاول قوله ويشمل اذ يقول الكلام

ما نقل الج فانه عطف لبت لا ما دام موجود الذات لما حقق الضرورية واللادائمة الذاتين شرع في بيان الوجودية اللادائمة

وهي التي يحكم فيها بثبت لا دائما وهكذا اصناف القضية التي يحكم فيها بثبت في وقت معين لا دائما مطلقة وقتية لا دائمة

التي يحكم فيها بثبت في وقت غير معين لا دائما مطلقة منتشرة لا دائمة والتي يحكم فيها ما دام ج لا دائما وصفية لا دائمة

مشتركة بين العرفية الخاصة والمشروطة الخاصة والشيخ لم يفرق بينهما وكل واحدة من هذه الاصناف تشمل الضرورة

واللاضرورة وقول الشارح اشارة الى ما يكون الحكم فيه دائما غير ظاهر في انه لا اشتراكه من الدوام والضرورة اللهم الا ان يعني

اقل ما في الباب فان قلت قد سبق ان الوجودية اللادائمة مثلا والضروريات الاربع التي منها الضرورة بشرط المحمول

لم لم يعد هاهنا من اقسامها هاهنا اجاب بانه انما لم يذكر الضرورة بشرط المحمول هاهنا لا لاتحاد لشمولها ما ذكر من الوجوديات فان

الموصوف بب في وقت معين او غيره اما ان يكون كذلك بالضرورة او لا يكون فان لم يكن بالضرورة يكون ضروريا بانه

بشرط المحمول ولو كفى هذا القدر في عدم الذكر فالاقسام الستة داخل بعضها في بعض لكلها داخل في الضرورة بشرط المحمول

قوله على طريقة قوم هؤلاء لما سمعوا ان القضايا مطلقة وممكنة وضرورية ارادوا ان يفرقوا بينها بعد ان اعتقدوا

ان الحكم في القضايا على الموجودات الخارجية فقالوا المطلقة ما يشتمل على الوجود الماضي والحال فزعم ان يخصوا

على التالي الذكر

وهذا نظر لان هاهنا قسم من الضرورة بشرط المحمول

اى المطلقة يكون الحكم فيها على الوجود الماضي او في تمام الكل والممكنة يكون الحكم فيها على الموجود في المستقبل والضرورية يكون الحكم فيها على الوجود الى ابد ...

الممكنة بالاستقبال وذلك لانهم فهموا من الاطلاق الفعل بالقياس الى وجود ذات الموضوع وما بالفعل هو الموجود
اما في الماضي او الحال واما في الاستقبال فليس بالفعل بل بالقوة وايضا فهم ان اعتبروا الضرورة بالشمول جميع الازمنة لانها
مغايرة للمطلقة والممكنة فلا تختص بزمان الماضي والحال لانه الاطلاق ولا بزمان الحال والاستقبال لانه الامكان ولا باحد
منها فانه يلزم ان تكون مرتبة الضرورة اقل وانهم اذ يحكموا بالشمول الضرورة لا جميع الازمنة الخ وفساد هذا المذهب
بوجوه كثيرة ذكرنا منها وجهان احدهما انه على هذه التفاسير يجب الكلية على ان يكون كلية فان كل ج ب موجود في الخارج
وبعث مائل في سائر الاوقات بعض ج وثانيهما انه يلزم خلو الجهة بالسور لاختلاف طبيعة المحمول الى طبيعة الموضوع
على ما هو الواجب وذلك لانا لو فرضنا زمانا لا يكون فيه حيوان سوى الانسان صدق كل حيوان انسان بالاطلاق ولا
شيء من الحيوان بانسان بالاطلاق وقبل ذلك تصدقان بالامكان فالاطلاق والامكان لكلية الحكم لا لطبيعة الانسان
بالقياس الى طبيعة الحيوان وهنا كلام نظر وهو ان الجهة بحسب السور على ما فهمه المتأخرون من كلام الشيخ اما كيفية نسبة المحمول
الى كل واحد واحد او كيفية نسبته الى الكل من حيث هو كل على اختلاف الفهمين ومن البين انه لا يلزم من ذلك الكذب
ان تكون الجهة كذلك لجواز ان تكون كيفية نسبة المحمول الى كل واحد مما في الماضي والحال على سبيل البدل والبحث تمام
في شرح المطالع قوله يشير الى ان المطلقة الكلية اذا كانت سالبة السالبة المطلقة الكلية هي التي يسلب المحمول عن كل واحد
من غير ان وحينئذ على قياس الموجبة وقولنا لا شيء من ج ب انما يفهم منه في العرف السلب الوصفي عند
العبارة في تمثيل السالبة المطلقة الى ما يشبه الموجب المعدول اعني قولنا كل ج سلب عنه ب وانما شبه المعدول لانهم
انهما كالثابت نفي ب لكل ج لكنه في التحقيق نفي فان نفي تشتمل على ضمير انما يعد وبعد نفي بكون السلب داخلا على الرابطة اذ ذكر
الضمير الذي يربط الثاني على كل ج وايضا ذلك المثال في قوة قولنا كل ج لا يوجد له ب فكانه سلب تقديم حرف السلب على
الرابطة وعن ذلك والحاصل ان للسالبة المطلقة صيغتين احدهما لا شيء من ج ب وثانيهما كل ج ليس هو ب

والصيغة

والصيغة الاولى يفيد السلب الوصفي في العرف قوله وذلك لانه لا يصح ان يقال لا شيء من الانسان بنائم بمعنى ليكون مفهوم
السالبة السلب الوصفي اي لا يصح ان يقال في العرف لا شيء من الانسان بنائم لكذب السلب الوصفي وان صدق السلب عن
جميع الاشخاص كما ان قول الشيخ فانه يصح ان يقال اي عند اهل العرف كل انسان ليس بنائم بمعنى ليكون مفهوم الموجبة المعدولة الايجاب
الذهني والصيغة الثانية لا تفيد السلب الوصفي بل اطلاق السلب لانها مساوية في الصورة لقولنا كل ج هو ليس ب وهو
لا يفيد اشتراط الوصف لمكان الايجاب واليه اشار بقوله اولى الالفاظ بهو ما يساوي قولنا كل ج يكون ليس ب او
يسلب عنه ب اي يكون يسلب عنه ب فانه موجبة معدولة لتقديم الرابطة على السلب وليس المراد بالمساواة المساواة
في المفهوم لان السلب اعم من الايجاب المعدول بل المساواة في الصورة حيث وضع فيها كل واحد لا شيء بل لفظ كل العموم
وان سلب عنه المحمول افاد السلب الكلي وان اثبت له افاد الايجاب الكلي على ما صرح به في الشفاء قوله واما في الضرورة
فلابد من الجهتين في تحصل ما ذكرنا اذا اطلقنا السالبة الكلية وقلنا لا شيء من ج ب نفهم دوام سلب المحمول بدوام وصف
الموضوع واذا قلنا كل ج ليس ب لا نفهم منه الا اطلاق السلب من غير زيادة فهذان الاطلاقان منهما ما يخذ المفهوم
وهما غير متلازمين واما في الضرورة فلابد في الجهتين اي من جهة الضرورة اذا كانت كيفية لعموم السلب في قولنا
بالضرورة لا شيء من ج ب وذلك لان المفهوم من كل منهما دوام السلب بل ضرورته وهما متلازمان وان كان بينهما
اختلاف في المعنى فان قولنا بالضرورة كل ج ليس ب معناه ضرورة سلب ب عن كل واحد واحد وقولنا لا شيء من ج ب
لا يفيد ذلك صريحا بل المعنى الصحيح فيه انه ليس شيء من ج ب وهو رفع الايجاب الجزئي فلا يلزم السلب الكلي بالضرورة
ههنا لكون السلب عاما ومحصورا فان شيء من ج ب صادق بثبوت ب لفرد ما من افراد ج واذا دخل عليه حرف السلب
افاد العموم لان النكرة في سياق النفي تفيد العموم ولا عرض فيه لكل واحد الا بالقوة وعلى هذا القياس الممكنات فلا يفهم من
شيء منها الدوام كان المقيد بالامكان صار ناقصا عن مفهوم الاطلاق وهما متلازمان مع افتراقهما في المعنى كما في الضرورتين

انظر الى كلام الشارح في اول الفصل

الضرورة اذا كانت كيفية لسلب المحمول عن كل واحد في قولنا بالضرورة كل ج ليس ب ومن جهة م

لكن رفع الايجاب الجزئي م

هذا كلام الشيخ على ما اقتضاه النظر الصائب ولنا ما قاله الشارح فبيانه موقوف على تقديم مقدمة وهي ان الموضع
الطبيعي للجهة ان تقرن بالرابطة لانها كيفية ارتباط المحمول بالموضوع فاذا قرنت بالسور فقد مالت عن موضعها الطبيعي
فلم تكن جهة الربط بل جهة التعميم والتخصيص حتى اذا قلنا بالضرورة كل ج ب او لا شيء من ج ب يكون معناه ضرورة
اجتماع افراد الموضوع في ثبوت المحمول او سلبه كما ان معنى قولنا كل ج انه لا شيء من ج ب بالضرورة هو ب اجتماع
افراد الموضوع في ثبوت المحمول او سلبه ولا خفاء في انه متى صدق ضرورة اجتماع الافراد في ثبوت او سلب صدق
اجتماع الافراد في ضرورة الثبوت او السلب وبالعكس فهما يعني ضرورة ب وضرورة السور في قولنا بالضرورة لا شيء من
ج ب وان كان بينهما افتراق في المعنى فان الاول معناه ان المحمول مسلوب بالضرورة عن كل واحد من الموضوع وهو اجتماع
الافراد في ضرورة سلب المحمول والثاني معناه ضرورة سلب المحمول عن آحاد الموضوع على سبيل الجمع اي ضرورة
اجتماع الآحاد في سلب المحمول فمعنى الاول تعلق الضرورة بكل واحد وهو يستلزم ضرورة السلب عن الكل اي كل واحد
والثاني بالعكس هذا كلامه وفيه نظر لان الكلام اولا في مفهوم المطلقة وهذا البحث في الفرق بين جهتي المحمول والسور
اجنبي عنه لا مناسبة اصلا ولو كان المراد ذلك فلا يبعد ايضا من الاطلاق اذ لا شيء يحقق اجتماع الافراد في اطلاق
المحمول يحقق اطلاق الاجتماع في المحمول وبالعكس ولا يقتضي في الامكان على هذا الفاصل لانه لا يلزم من صدق اجتماع الافراد
في امكان المحمول صدق امكان اجتماع الافراد لان افراد الانسان على اجتماع الرعشة قال الامام نقض الشيخ انه لا يعد من
جهة الضرورة في الايجاب وهو قولنا كل ج يمكن ان يكون ب ومن جهة الضرورة في السلب وهو قولنا لا شيء من ج
بخلاف الاطلاق لما تقدم من ان السالبة المطلقة توهم الدوام دون الموجبة وهذا الفرق لا [illegible] في الضرورة لان
الضرورة لا تعقل منفكة عن الدوام وايهام الدوام حيث يعقل الامكان عن الدوام واعترض الشارح عليه بان
الامكان يعقل منفكا عن الدوام فيجب ان تكون سالبة موهمة للدوام فيكون الامكان ملحقا بالاطلاق لا بالضرورة

ضرورة صح

سلا زمان اذا تحقق هذا التصور بعد الرابع بالضرورة ان لا بعد بين ضرورة المحمول في قولنا كل ج صح صح صح

في المحمول ان كل انسان يمكن ان يتشبه هذا الرعشة لا يمكن اجتماع صح صح

وقد ذكر

وقد ذكر الشيخ بخلافه وهو خطا فشا من ايهام العكس فان الامام ثم قال انه كلما يعقل الدوام توهم السلب الدائم
قال كلما توهم السلب الدوام يعقل الامكان فالسلب الضروري اولى وهم الدوام لكان بحيث يعقل امكانه عن الدوام
وليس كذلك فهو يرد على الامام انه لو كان المراد عدم البعد بين ضرورة الايجاب وضرورة السلب لم يصح له
فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق في اللزوم اذ لا تلازم بين ضرورتي الايجاب والسلب قوله تنبيه
على مواضع خلاف ووفاق اعتبار الجهة على ما فسر الشارح تخصيص الاطلاق بالافراد الخارجية الموجودة
اما في الماضي او في الحال او الاستقبال والافراد الخارجية الموجودة في سائر الازمنة وذلك هو المذهب المحقق
اعتبار المحمول احد الضرورة والامكان والاطلاق بالقياس الى جميع الافراد الخارجية والعقلية الموجودة في سائر
الازمنة على ما وجب التحقيق فيكون بين الاعتبارين مواضع وفاق وخلاف اما الوفاق فكما في بعض المواد واما الخلاف
فبان المطلقة بحسب الجهة يفارق المطلقة بحسب المحمول في المعنى واللزوم اما المعنى فظاهر واما اللزوم فلانه قد
يصدق الاولى بدون الثانية فانا اذا فرضنا انحصار جميع افراد الانسان في الابيض صدق بحسب الجهة كل انسان ابيض
بالاطلاق ولا يصدق بحسب المحمول لان الحكم فيها على الموجودات الخارجية والعقلية والانسان ولا كل افراده
الخارجية الموجودة في الحال في الابيض الا انه ربما لا يكون افراده الموجودة في الماضي او الاستقبال او افراده
العقلية كذلك والممكنة بحسب الجهة ايضا تخالف الممكنة بحسب المحمول اما في المفهوم فظاهر مما سبق واما بحسب
الجهة ولا يصدق بحسب المحمول كما اذا فرضنا انحصار اللون في السواد في زمان فقبل ذلك الزمان يصدق بحسب الجهة
كل لون سواد بالامكان ولا يصدق بحسب المحمول لصدق نقيضه وهو قولنا ليس بعض اللون سوادا بالضرورة
السواد وهذا الحكم في المثال الثالث وانما اورد في المثالين الاخيرين مادة الضرورة وفي المثال الاول مادة الامكان
لكنه لان الغرض من ايرادهما الفرق بين الممكنة لا بحسب المحمول مادة الامكان فانه كما يصدق بحسب الصدق فقد

في زمان الاستقبال والضرورة بالافراد الخارجية الموجودة صح

الصدق فلانه ربما يصدق الممكنة بحسب صح

بحسب الجهة كل انسان ابيض بالامكان كذلك يصدق بحسب المحمول بالاطلاق مادة الضرورة و
اما افتراق الاعتبارين في الضرورة صح

شار اليه الشارح صدق قولنا في المثال المذكور كل حيوان موجود في الحال فهو انسان بالضرورة من حيث المحمول
دون المسور وهو سهو لان الموجود في الحال اذ كان قيدا للموضوع فهو لا يدل على الفرق لان القضية الصادقة
الحمل معارضة للقضية الغير الصادقة بحسب السور في الموضوع وان لم يكن قيد الموضوع لم يصدق تلك القضية
بحسب الحمل لان اعتبار الحمل على ما صرح به هو اخذ الموضوع اعم وكان الشارح انما ذكر الفرق في الضرورة بحسب الصدق
لعدمه فانه متى كان المحمول ضروريا لجميع الافراد الخارجية والعقلية يكون ضروريا لجميع الافراد الخارجية
المحققة وبيان عدم الانعكاس متعذر لانه لا يحصل الا باثبات ان الافراد العقلية تنافي الخارجية في صحة
الحكم **قوله** وكذلك يعلم ان كل بعض اذا كان بهذه الصفة صدق ذلك في كل بعض الذي هو اعم من الايجاب
الكلي العرفي بحسب الوصف ما عدا ومحصل هذا الفرق في الجزئية لا يوهم ذلك فانه يوهم الشرح ان الجزئية انما
صدق فيها بمجرد الاطلاق لان كل جزئية تصدق بالاطلاق لان جميع الجهات متساوية في الجزئية فاذا صدق كل جزئية
بحسب الاطلاق صدق الكلية بالاطلاق من غير اعتبار الدوام كذلك في جانب السلب اي يمكن اعتبار السالبة الكلية
في غير الدوام كما في الموجبة الكلية وفيه نظر اما اولا فلانه يوهم ان اراد به امكان صدق مطلقة كلية من غير الدوام
كما في الموجبة الكلية فلا نزاع في ذلك فان الكلام في المطلقة الكلية المستعملة في العلوم فانها توهم الدوام وان
اراد لزوم صدق الكليات المطلقة بالفعل بصدق الجزئية فلا يستلزمها والا لوجب صدق الكلية عند صدق
جزئية وبطلانه ظ واما ثانيا فلان كلامه يجري في الدوام فان القائلين بان الدوام لا ينفك عن الضرورة يجوزون ان
الجزئية ينفك عنها فعلى هذا لو كان كذلك لكان كل جزئية ينفك عن الدوام فيصدق الدوام الكلي لا الضرورة على
ان الشيخ صرح بانفكاك الضرورة عن الدوام فيصدق الدوام الكلي بلا ضرورة في الجزئيات وعرض بعدم انفكاكها عنه
في الكليات فقول الشارح يريد صحة اعتبار الاطلاق شرح لقوله وكذلك حال السلب واما قوله وعلى اي الدوام

وصدق



صدق بعض ج ب بالضرورة فقد اشار اليه بقوله وباقي الفصل ظ فانه لما كان شارعا في بيان احكام الجهات
بين ان الجزئية الضرورية لتصادقهما في بعض المواد **قوله** اشارة الى انه لا يلزم ذوات الجهة المراد منه ذوات الجهة
موادها لان الجهة لفظة دالة عليها ويحتمل ان يكون المراد بها القضايا التي هي ذوات الجهة فالضرورية ان يكون
في قوة اي مساوية لا يمكن ان لا يكون وكذلك مساوي يمتنع ان لا يكون وهذه طبقة الوجوب وهي متلازمة متساوقة
وكذلك مقابلاتها متساوية متلازمة لان نقائض الامور المتساوية متساوية وعلى هذا طبقة الامتناع وبعضها
لا بازائها اشار بقوله يقوم بعضها مقام البعض والامكان العام المعتبر في هذه الطبقات لا يجوز ان يكون عبارة عن
سلب الامتناع والامكان ما لا يمكن ان لا يكون معناه ما ليس بممتنع ان لا يكون وهو ممتنع ان لا يكون فلا يكون ما لا يمكن
ان لا يكون لازما آخر بل المراد به ما يلازم سلب الامتناع على ما مر وليس الامكان الخاص والاخص لوازم بعكس عليها
من باب الضرورة بل لوازم اعم منها كالا واجب ان لا يكون والا ممتنع ان يكون وباقي الفصل ضعيف **قوله** اختلاف
القضيتين قد يكون باختلاف اجزائها الاختلاف الحقيقي منها اي من الاختلافات المذكورة هو الاختلاف بالايجاب
والسلب فانهما هما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان واما سائر الاختلافات فراجعة اليه لان اختلاف القضيتين اما
لاختلاف الموضوع او لاختلاف المحمول او لاختلاف جهة الحمل واياما كان فهو راجع الى الاختلاف بالايجاب
والسلب فان اختلاف الموضوع راجع الى ان احدى القضيتين مشتملة عليه والقضية الاخرى لا تشتمل عليه فالاختلاف
بينهما بحسب اشتمالهما على الموضوع وسلبه وهو الاختلاف بالايجاب والسلب **قوله** والصدق والكذب قد يتعين ان
المواد مثلا ففي مادة الضرورة صدق الايجاب متعين وكذب السلب ايضا متعين وفي الامتناع العكس وفي
الامكان فبالنظر الى الماضي والحال متعين صدقه وكذبه بحسب الامر نفسه لانه ان ثبت المحمول للموضوع كان الايجاب
متعين الصدق والسلب متعين الكذب والا فالعكس واما بالقياس الى المستقبل فلا يتعين الصدق والكذب عندنا لجهلنا

١٠٠

وبالنظر الى الاستقبال فالجمهور على انه متعين احد طرفيه في نفس الامر كما هو بالقياس الى الماضي المحقق اياه لان كل حادث لا بد وان يحصل
اذا وصلت سلسلة الاستعدادات اليه وتم علته فهو في زمان الاستقبال ان وجد علته التامة تعين صدق الايجاب
ولا تعين صدق السلب فاحدهما متعين في نفس الامر لكنه ليس بمتعين عندنا وايضا الصدق والكذب كما ثابتة
للقول فاذا قلنا زيد يكتب غدا فاما ان يكون الصادق حاصلا في واحد منهما فذلك الواحد يكون في نفسه
موصوفا بالصدق فالصادق في نفسه متعين واما ان لا يكون حاصلا في واحد منهما فيكون كل منهما خاليا عن الصدق
الكذب والذي لا نقل تعين الايجاب والسلب موقوف على وجود العلة التامة او عدمها وهي غير موجودة بعد فلا
تعين في زمان الاستقبال وايضا تعين احدهما في زمان الاستقبال موقوف على حضور زمان الاستقبال وهو بعد
حاضر فلا تعين لاحدهما بحسب الامر نفسه ولا بحسب علمنا الا ان نقول اللازم من ذلك ان احد الطرفين غير متعين في
الحال ولكنه في حد نفسه في زمان الاستقبال والقول المطابق له يكون صادقا وما لا يطابقه كاذبا وكيف كانت
فالتناقض لم يتوقف على تعين الصدق والكذب بل مناط انقسام الصدق والكذب عنه او عدم تعينه بحيث لا
يخرجان عنهما وهو تاكيد لانقسام الصدق والكذب فانهما ان صدقا خرج الصدق والكذب عنهما
قوله انها تتعلق بالمفردات لا شك ان تلك الامور كما يصح اعتبارها للموضوع كذلك يصح اعتبارها للمحمول والنسبة
عند عكس القضية ولا وجه لتخصيص بعضها بالموضوع وبعضها بالمحمول وايضا يمكن ان يكون متعلقا بالحكم نفسه
كقولنا الشمس تخسف عند عدم البرد ولا تخسف عند البرد فان قيل الامر ان هذا الاعتبار يتعلق بالحكم لا بالموضوع
او بالمحمول فالجواب ان تعلقه باحدهما لا بالحكم نفسه مشتمل على نفس تعلقه لانه اذا تامل هذا الاعتبار علم انه
راجع الى نفس الحكم وايضا فيما امكن تعلق هذا الاعتبار باحد الطرفين وبهذا القدر يحصل الغلط اذ الظاهر جهة
اعتبار تعلق نفس الحكم واليه اشار بقوله والحاصل ان اعتبار هذه الامور من حيث تعلق بالحكم اتم دون

الشروط

الكذب عنهما وان كذبا خرج م

فلا شك في امكان تعلقه بالحكم وتعلقه بالحكم بناء على تعلقه بالطرفين م

الشروط الاختلاف في الكمية جواز اجتماع الكليتين على الكذب والجزئيتين على الصدق في مادة الامكان
فان قلنا الكليتان في مادة الامكان صادقتان لصدق قولنا كل انسان كاتب بالامكان مع صدق قولنا
لا شيء من الانسان بكاتب بالامكان فنقول البحث ليس عن اختلاف الجهة بل عن اختلاف الكمية فلا اعتبار
الجهة هاهنا فالكليتان كاذبتان اما الاولى فلصدق قولنا بعض الانسان ليس بكاتب واما الثانية فلصدق
قولنا بعض الانسان كاتب والجهة غير معتبرة في هذا البحث كذا قيل والاولى ان كذب الكليتين وصدق الجزئيتين
في مادة يكون المحمول فيها اعم قوله تحرز عن بعض المطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف التي لم تصرح
وغيرها وذلك لان الاقسام منا انحصرت في الثلثة على ما هو الظاهر والمطلقة تتناول القسمين كان بعضها ما وردة
القسم الثالث اذ عند رفعهما يتحقق ذلك القسم وعند وجودهما لم يتحقق والا لزم تداخل الاقسام المتباينة
وانه مح مفضي كل ج ب بالاطلاق بعض ج ليس ب دائما وبعض ج ب كل ج دائما سلب عنه ب وهو
مطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي اي السالبة العرفية وفيه نظر لان الدوام في الدائمة بحسب الذات وفي
العرفية بحسب الوصف وهما ليسا متناقضين على الاطلاق بل انما يتناقضان في اعتبار الدوام والاشتمال على
الضرورة لكن ذلك لا يوجب المطابقة على الاطلاق وهذا النظر ضعيف لجواز ان يكون المراد المطابقة من بعض
الوجوه قوله فقد ذكرنا ان الوجودي تارة يعتبر فيه اللاضرورة واخرى يعتبر فيها اللادوام فان اعتبر فيها اللادوام
يكون نقيضها احدى الدائمتين لان الاقسام منا انحصرت في الثلثة دوام الايجاب ودوام السلب والوجود الخالي
من الدوام والوجودية اللادائمة هي القسم الثالث فيكون نقيضها احد القسمين الاخرين اما دوام الايجاب او دوام
السلب فيكون نقيضها بعض المطلقة مع ما يشتمل المطلقة عليها فان المطلقة الموجبة تشتمل على الوجودية السالبة
بدوام السلب فيكون نقيضها نقيض المطلقة مع ما تشتمل هي عليها وهو دوام السلب وان اعتبر فيها اللاضرورة و

لا يرجح في ... م

على الوجودية الموجبة انها تتناول دوام الايجاب
وبعضها دوام السلب فلما كان بعض الوجودية
تتناول الدائمتين فبعضها بعض المطلقة مما
تشتمل هي عليها وهو دوام الايجاب وكذلك المطلقة
السالبة تشتمل م م م

المطلقة يصدق عليها بالضرورة الموافقة فيكون بعضها اما دائمة مخالفة او ضرورية موافقة فاذا قلنا بالوجود
كل ج ب يكون بعضه ليس دايما بالوجود كل ج ب بل اما دايما بعض ج ب او مسلوب عنه ب دايما الكلية محمله
على الضرورة قلت صحيحة لما تقدم ولما اخر اما ما تقدم فلان العرفية التي خصصها الشيخ بالوجودية هي الوجودية
اللادائمة واما ما اخر فهو ما قال الشارح ان باقي المحصورات في الوجودية اللادائمة واذا قلنا بعض ج ب على
ذلك الوجه فنقيضه لا شيء من ج دايما بالوجود بل اما كل ج ب دايما او لا شيء من ج ب دايما ونقيض قولنا
ليس بعض ج ب اي السالبة بهذا المعنى هو قولنا كل ج ب اما دايما ب او ليس دايما ب واعلم ان اخذ نقيض السالبة
الجزئية صواب واخذ نقيض الموجبة ليس بصواب لان الترديد بين نقيضي الجزئين في كل واحد كاف على ما هو المشهور
قوله ولا تظن ان قولنا ليس بالاطلاق شيء من ج ب يريد الفرق بين سلب الاطلاق واطلاق السلب في الاطلاق
اما العام واما الوجودي اما سلب الاطلاق الوجودي الايجابي فالفرق بينه وبين اطلاق السلب الوجودي ان
الاول يصدق مع الضرورية الموافقة للاطلاق في الكيف وهي الضرورية الموجبة ومع الضرورية المخالفة وهي
الضرورية السالبة لان سلب الاطلاق الوجودي اما باستفاء الجزء الاول وح يصدق السالبة الدائمة وهي
تجتمع مع الضرورية السالبة واما باستفاء الجزء الثاني فيصدق الموجبة الدائمة وهي تجتمع مع الضرورية الموجبة
فسلب الاطلاق الوجودي يصدق على الضرورتين بخلاف اطلاق السلب الوجودي لانه يشتمل على الثبوت بالفعل فلا
يتناول الضرورية المخالفة وعلى اللاثبوت بالفعل فلا يتناول الضرورية الموافقة واما سلب الاطلاق العام الايجابي فهو
يصدق على الضرورية المخالفة بالاطلاق في الكيف وهي الضرورية السالبة لانه سلب لم وهو يصدق على السالب الضروري
بخلاف اطلاق السلب فانه لا يصدق على الضرورية المخالفة للاطلاق في الكيف فان الضرورية المخالفة له هي الضرورية الموجبة
واطلاق السالبة اعني السالبة المطلقة لا يصدق عليها فقد ظهر الفرق في الاطلاق العام والوجودي لكن مراد الشيخ

و بعض ج ليس ب والمردد بين الكليتين ليس كذلك

بين

فههنا الفرق في الاطلاق الوجودي فانه قال الاول يصدق مع قولنا بالضرورة كل ج ب وسلب الاطلاق انما يصدق
مع الضرورة الموجبة لو كان سلب الاطلاق الوجودي واليه اشار الشيخ بقوله وقد قربان هذا فرق اخرى حيث قال
والسالبة الوجودية الخ قوله هذا موضع نظر وبحث لان المطلقة التي جعلها الشيخ نقيضا للعرفية لما كانت
عرفية او مطلقة عامة او خاصة فان كانت عرفية فالمطلقات العرفية لا تناقض لجواز اجتماعها على الكذب حيث
يكون الحكم لا دايما بحسب الوصف ايجابا او سلبا وان كانت مطلقة عامة او خاصة فلا تناقض ايضا لجواز اجتماعها
على الصدق والجواب ان المراد لا هذا ولا ذاك بل المطلقة الحينية فان الشيخ لما اراد تعيين المطلقة بعضا من جنسها
اعتبر المطلقة عرفية حتى تكون نقيضها بعضا من جنسها والمطلقة الحينية نقيضها من جنسها لانها والعرفية داخلتان
تحت المطلقة الوصفية اعني التي يحكم فيها بحسب الوصف سواء كان في جميع اوقات الوصف او في بعضها وكانه اشار الى
قوله حتى اذا كان في وقت ما موصوفا بج بالضرورة او بغير الضرورة وفي ذلك الوقت لا يوصف ب كان هذا الكون
كاذبا فانه يفهم منه ان كذب الموجبة العرفية انما هو بالسلب في بعض اوقات الوصف وايضا سيقول الدائمة
مناقضتها تجري على نحو مناقضة الوجودية بحسب الحكمة الاولى ويقرب منها وهذا صريح في ان نقيض العرفية
الاطلاق الوصفي وهذا الاطلاق اي الاطلاق الوصفي الحيني الذي هو نقيض العرفي يشمل الدوام المخالف في الكيف
واللادوام كليهما بحسب الوصف مثلا اذا كان العرفي موجبا فنقيضه حينية سالبة ومعناه السلب في بعض اوقات
الوصف فهو يتناول السلب في جميع اوقات الوصف وهو الدوام المخالف بحسب الوصف والسلب في بعضها دون بعض
هو اللادوام بحسب الوصف وهو اي الوصفي الحيني اخص من الاطلاق العام بحسب الذات فانه يتناول العرفي اللادائم
المخالف وهو الحكم في جميع اوقات الوصف لا دايما بحسب الذات حتى يصدق المطلقة العامة الموجبة مع السلب في
جميع اوقات الوصف لا دايما بخلاف الحينية وانما قيد الاطلاق العام بحسب الذات احترازا عن الاطلاق العام بحسب الوصف

فانه هو الوصفي المحكي عنه قوله ومع ذلك فلا محذور فانه كان تنبيها لا يقول هب انك مهدت حيلة في المطلقات البسيطة
حتى احدثت لها نقائض من جنسها فكيف تمهد الحيلة في المطلقات المركبة اجاب بانا لم نحتج في اخذ نقائض المطلقات المركبة
من جنسها فليس المراد ان كل مطلقة لها نقيض من جنسها بل ذلك في بعض المطلقات والحيلة المذكورة كافية فيه
لئن سلمناه لكن كما مهدنا الحيلة ثم كذلك نمهدها هنا بان نقيم مقام المطلقة الوجودية العرفية الخاصة حتى يكون بعضها
حينئذ مطلقة مخالفة او ضرورية لموافقة وهذان الجوابان مستفادان من قوله ولا محذور لان الاعتراض في المقام الاحتياج
الى شيء وعدم الاقتدار عليه فانتفاؤه اما بعدم الاحتياج اليه او بوجود الاقتدار عليه وانما حمل العرفية الخاصة هنا
على العرفية اللاضرورية لا اللادائمة لقوله لانه ليس اذا كان كل ج ب كل وقت يكون فيه ج بالضرورة مادام
موجود الذات فهو ب وهو تتمة الدلالة على ذلك قوله وان كانت الحيلة ايضا ان يجعل قولنا كل ج ب انما صدق في
قصد زمان معين هذه الحيلة تخصيص موضوع المطلقة بالافراد الموجودة في زمان معين من الازمنة الماضية او الحالية
وهي غير كافية لجواز تصادق السلب والايجاب المشتمل على كل الافراد بكون الايجاب عليها في زمان والسلب في زمان آخر فلو كان
تعين الزمان في جانب المحمول لكان كافيا من هنا ظهر ان قوله لان الحكم على جماعات زمان ما بانها جميعها ب وان كان بعضها
ليس ب في ذلك الزمان بعينه مما لا يجتمعان ولا يرتفعان لا يناسب ما ذكره الشيخ وكذا قوله وهذا ايضا يحتاج الى
آخره لان الزمان في المقامين لم يعتبر في جانب الموضوع الا في جانب المحمول قوله لكن الفساد يتوجه عليهم من جهتين احدهما
انه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم لانهم اذا ارادوا عكس السالبة المطلقة الكلية وكانت المادة قولنا لا واحد من
الكتاب الموجودين في هذا الزمان بمالك الف دو تنعكس عندهم الى قولنا لا واحد ممن مالكي الف دو بكاتب لانه
الموضوع على شرطه وهو مشتمل بهذا الزمان لجواز ان لا يوجد في هذا الزمان من يملك الف دو وفيه نظر لانا لا نسلم
ان الموضوع ليس باق على شرطه فان السالبة لا تستدعي وجود الموضوع فان قلت مذهب القوم يقتضي ذلك لانهم جعلوا

السالبة

السالبة المطلقة بانها التي يحكم فيها على الافراد الموجودة في الزمان الماضي او الحال لما قال الشيخ فكذلك قولنا
ليس شيء من ج ب اي جماعات زمان موجود بعينه فنقول انما الحكم على الافراد الموجودة واما الصدق فلم يتوقف عليها
قوله ولا شبهة فيه سهو الاولى ان يقال اولى الواجب انه يمكن ان يكون ممكن يمكنا ان لا يكون وقوله اكثر من لزوم
انه واجب لما كانت المادة مثله عند ارتفاع الواحد يعني الانسان لا واحد فقط فاذا دفع الامكان الخاص
بلزوم الامتناع ليس اولى من رفعه الوجوب بل اللازم احدهما قوله ومن المعلوم ان قولنا يمكن ان لا يكون في
الحقيقة ايجاب كانه يحمل ان يحمل العبارة الايجابية على معنى الممكنة لاشتمالها على الايجاب وان كانت سالبة في
جملة بعضها موجبة وان المتعصبان في الكشف قوله والحق انه ليس لها عكس الحق ان السالبة المطلقة لا تنعكس
لان الشيء اذا كان له خاصة مفارقة يسلب تلك الخاصة عنه ولا يصح سلب ذلك الشيء عن الخاصة فيصدق
لا شيء من الانسان بضاحك بالاطلاق ولا يصح عكسه قال الامام لا فائدة في التخصيص بالخاصة لان بعض الاعراض
العامة كالمتحرك كذلك فانه يصدق لا شيء من الانسان بمتحرك بالاطلاق بخلاف لا شيء من المتحرك بانسان بالاطلاق
اجاب الشارح بانه انما خص ليبان الخاصة لان كذب العكس فيها اظهر واوضح منه في العرض فان قولنا
لا شيء من الانسان بضاحك كاذب لصدق نقيضه وهو الموجبة الكلية وقولنا لا شيء من المتحرك بانسان
لصدق نقيضه وهو الموجبة الجزئية والمنافاة اظهر منها بين النقيضين لاشتمال الضد على النقيض ويمكن
ان يجاب عنه بان مراد الشيخ ان السالبة الكلية لا تنعكس اصلا لا الى الكلية ولا الى الجزئية يدل عليه قوله والحق
انه ليس لها عكس فان النكرة في سياق النفي تفيد العموم وذلك لا يتم الا بالعرض قوله الا ان نوجد للمطلقة
احد الوجهين اي المذكورين في نقيض المطلقة احدهما حمل السالبة عرفية والآخر تخصيص السالبة بوقت
معين قوله واعترض بعض المتطفلين عليها لا بد ان نفرد للمحجة طريق العكس والخلف حتى يتوجه الاعتراض

من الصدق

ما الخاصة لانه

الجهة او دوث في التعليم الاول هكذا اذا صدق لا شي من ج ب فليصدق لا شي من ب ج والا لصدق
بعض ب ج وينعكس الى بعض ج ب وقد كان لا شي من ج ب او نقول ينضم العكس الى الاصل لينتج ليس بعض ب ب
هف وح تعرض عليه ما ذكره قوله قيل على الافتراض انه علم مما بعد فان الشكل الثالث لم يعرف بعد حاجة
وجوابه ان الافتراض ليس بقياس فضلا عن الشكل الثالث فان محصله توصيف ذات الموضوع بوصف المحمول
وحمل وصف الموضوع عليه وتوصيف ذات الموضوع بوصف المحمول ليس قضية بل تركيب تقييدي وكذا
حمل وصف الموضوع على ذات الموضوع ليس قضية متعارفة لا سند عليها اعتبار الاتحاد بحسب المفهوم
اتحادهما بحسب الذات وذات الموضوع مع وصف الموضوع ليس كذلك لان نسبة ذات الموضوع لا بد ان يجعل
عنوانا لذات الموضوع ومحصله ان الافتراض لا بد فيه من التصرف في عقدي الوضع والحمل بجعل عقد الوضع عقد الحمل وعقد
الحمل عقد الوضع ولا باس في حدوده بحسب المفهوم والقياس يستدعي حدودا متغايرة بحسب المفهوم قوله
فهذا الثالث صد في هذا الموضع لما ذكر ان بيان الانعكاس انما تم لو ثبت النتيجة استشعر ان يقال نحن
ناخذ الاصل عرفية عامة حتى ينتج القياس حينية مطلقة فاجاب بان ذلك انما يسوغ لو علم ان القياس المركب
من الصغرى المطلقة الوصفية اي الحينية والكبرى السالبة العرفية ينتج سالبة عرفية في الشكل الاول
وهو لم يعرف بعد فلا بد من الاحتراز عنه كما في الافتراض والحاصل ان الاصل ان كانت مطلقة لم تتم وان كانت
عرفية لم ينفع في طريق التعليم قوله والافتراض لا يفيد الا الانعكاس المطلق وان ثبت الطريق الذي سلكه
الشارح في بيان انعكاس الموجبة الحقيقية كنفسها افتراض ايضا فكيف لا يفيد فنقول ان الافتراض على الوجه الذي
اخذ الشيخ لا يفيد ذلك هذا اذا كان الاصل عرفية عامة اما اذا كان وجوديا او عرفية خاصة
فقول الشيخ يوهم انه ينعكس عرفيا عاما لانه قال في الشفاء عكسه يجوز ان يكون كالاصل وهو يدل على انه

وان

يجوز ان لا يكون عرفيا خاصا اي لا يصدق فيه قيد اللادوام فيكون دائما ويجوز ان يكون ضروريا فقوله اعني يكون
ضروريا معناه يجوز ان يكون ضروريا لانه تفسير لقوله يجوز ان يكون خاصا خلاف الاصل او معناه يكون دائما او الضرورة
كثيرا ما تستعمل في معنى الدوام كما استعملها في مواضع من هذا البحث على ما سيجي ولما جاز ان يكون عكس العرفية الخاصة
خلاف الاصل لم ينعكس الى الخاصة بل لا يكون عكسها الا عرفيا عاما اما العكس من الحادم واعلم ان هذا النقل من الشيخ
ليس على ما ينبغي لان محصل كلامه في الشفاء ان الدائمة والعرفية العامة والعرفية الخاصة سواء اخذت باللادوام
او اللاضرورة اذا كانت سالبة كلية تنعكس كنفسها في الكم واستدل عليه بانه اذا صدق لا شي من ج ب فلا شي من
ب ج والا فبعض ب ج فبعض ج ب وقد كان لا شي من ج ب هذا خلف ثم قال فهذا العكس يجوز ان يكون كالاصل فانه
صدق لا شي من الاسود بابيض ما دام اسود كذلك لا شي من الابيض باسود ما دام ابيض وكما انه يصدق لا شي من الحيوان
بحجر ما دام موجودا كذلك لا شي من الحجر بحيوان ما دام موجودا فحكم الاصل كحكم العكس هذا كلامه ولا يخفى على المتأمل
ان معنى هذا الكلام ان السالبة الكلية اذا كانت دائمة او عرفية عامة تنعكس كنفسها في الجهة واذا كانت عرفية
خاصة لم تنعكس كنفسها في الجهة فعدم الانعكاس كالاصل حيث السالبة خاصة والانعكاس حيث السالبة دائمة
او عرفية فلم نقل ان عكس العرفية الخاصة يجوز ان يكون كالاصل على ما نقله الشارح الغرض لا يختلف فان نقل الشيخ
هذا ايضا يدل على ان العرفية الخاصة لم تنعكس الا عرفيا عاما وقال صاحب الكشف ان العرفية الخاصة تنعكس كنفسها
فانه لو صدق العرفي المقيد باللادوام صدق دائما او ينعكس الى نفسه وقد كان لا دائما هف مثلا اذا صدق لا شي من ج ب
ما دام ج لا دائما صدق لا شي من ب ج ما دام ب لا دائما والا لصدق لا شي من ب ج ما دام ب دائما وينعكس الى لا شي
من ج ب ما دام ج دائما هف وفيه نظر لان العكس مقيد باللادوام في الكل وهو موجبة كلية مطلقة عامة فيلزم
صدق نقيضها وهو سالبة حينية دائمة وهي لا تقبل العكس فاللازم لا شي من ب ج ما دام ب دائما في البعض وهو ليس

الى لا شي من ج ب ما دام ج دايما وقال الامام أخرعنه زمانا انه لا ينعكس الا عرفيا عاما لصدق المنتشرة في آخر بدون
بكون البعض عرفيا خاصا فلا يلزم ما اورده صاحب المصابيح انه لو لم يصدق في العكس اللادوام في البعض لصدق الدوام
في الكل فينعكس الى دوام الاصل فلما افترق الاقوال وتحصلها ولان احدها الانعكاس الى العرفي العام وثانيهما الانعكاس
كنفسه في الجهة اراد الشارح ان يجمع بين القولين فقال الاحق انه لا يمكن في العكس حفظ كمية الاصل وحفظ جهته
معا لان اللادوام لا ينعكس كنفسه فلا ينبغي الا ان يحافظ على الكمية او على الجهة فان حوفظ على الكمية لم ينعكس الا عرفيا
عاما وان حوفظ على الجهة لم ينعكس الا عرفيا خاصا جزئيا فههنا ثلثة امور الاول انها تنعكس في الجهة الثاني ان
العكس يحفظ الجهة جزئيا الثالث انه لا يحفظ الجهة ولا يصدق الكلي في العكس الا عاما واشار الى الاول بقوله اما
الانعكاس فلان الاصل يقتضي وهو ظاهر والى الثاني بقوله واما انحفاظ الجهة في البعض وتقريره انه اذا صدق لا شي من ج ب
بالفعل والا لكان ج دايما فلا شي من ب ج دايما وقد كان لا دايما هف وذات ج ب في بعض اوقات كونه ب ليس ج والا لكان
ليس ب في جميع اوقات كونه ليس ج وهو ليس ب في جميع اوقات كونه ج فيكون ليس ب دايما واذا صدق على ذات
ج انه ب وليس ج يصدق عليه انه ج فبعض ب ليس ج ما دام ب لا دايما وهو المطلوب واعلم ان هذا العكس انما يتبين
بثلث مقدمات وهي ان ههنا ذاتا وهي ج و ب بحكم لا دوام الاصل وليس ج ما دام ب لانه لو لم يكن ليس ج ما دام ب
فليس ج ما دام ب والا لكان ج في بعض اوقات كونه ب فب في بعض اوقات كونه ج وقد كان ليس ب في جميع اوقات
كونه ج هف واذا صدق على تلك الذات انها ب وليس ج ما دام ب و ج بالفعل صدق بعض ب ليس ج ما دام ب
لا دايما وهو المطلوب وعند هذا ظهر ان المقدمتين اللتين ذكرهما الشارح وهما ان ذات ج ليس ج لانه ب في
بعض اوقات كونه ليس ج لا مدخل لهما في اثبات المطلوب فقد ذكر ما لا ينبغي وترك ما ينبغي والى الثالث اشار بقوله
واما احتمال العموم اي ولنا احتمال ان يكون العكس الكلي عرفيا عاما لا خاصا فلان ب محمول على الذات الموصوف

حمل

حملا ايجابيا بحكم لا دوام الاصل والمحمول يحتمل ان يكون اعم من الموضوع فاذا كان ب اعم من ج كان هناك ذات
صدق عليه ب ولم يكن ج مسلوبا عنه دايما فلا يصدق لا شي من ب ج ما دام ب لا دايما مثلا الساكن في
المضروب لما كان اعم من الكاتب فان من ذوات الساكن ما يسلب عنه الكتابة دايما فلم يصدق لا شي من الساكن بكاتب
ما دام ساكنا لا دايما وقوله فيكون شي ما آخر يوصف ب ولا يحمل عليه تلك الذات اصلا ويكون لا محالة ذلك
ضروري السلب عن ذلك الشي مساهلة لان الذات لا يعتبر في المحمول بل المحمول هو مفهوم ج فالواجب ان يقول فيكون
شي ما آخر يوصف ب ولا يحمل عليه ج اصلا فيكون ج ضروري السلب عن ذلك الشي ثم فرق بين العرفي العام
الكلي الذي هو الاصل وبين الكلي العرفي الذي هو العكس بان العرفي العام مطلقا يصدق في الاحتمالات السبعة المذكورة
واما العرفي الذي هو العكس فلا يصدق الا مع الاحتمالات الاربعة ولا يصدق اذا كانت ظاهرية في الكل او ضرورية في
الكل او دايمة في البعض وضرورية في البعض لوجوب اللادوام في البعض واما على الوجه الذي مر ان الاخر من
ان هذا الاشي من جهات الزمان الخلافي ب في ذلك الزمان ينعكس الى لا شي من ب ج في ذلك الزمان اذ لم يعتبر الموضوع
في العكس الزمان الذي قيد به موضوع الاصل فانه لو قيد به لم ينعكس على ما سنذكره في الاتفاق وتوقفه نظر لان
المتبين انه ان اعتبر في جانب المحمول لم ينعكس اصلا وان اعتبر في جانب المحمول ينعكس ولا احتياج الى اعتبار الزمان في جانب الوضع
لتمام الدليل المذكور فيه **قوله** الكلية الموجبة في المطلقات الموجبة المطلقة العامة الكلية لا تنعكس كلية ولا
لا ضرورية بل جزئية وهي مطلقة عامة لان عقد الوضع في الاصل بالفعل وعقد الحمل ايضا بالفعل فاذا بدلنا عقد الوضع
الحمل صار جهة الوضع جهة الحمل وبالعكس فيصدق العكس مطلقة عامة وزعم الامام انها تنعكس ممكنة لان الضروري
اخص من المطلقة وهي تنعكس ممكنة واذا كان انعكاس الاخص الى الممكنة لا عم بطل قول الاولى وسيجي تحقيق الحال في ذلك
قوله وان كان الكلي والجزئي الموجبات من المطلقات التي ظاهر جنسها سنذكر اي لو كانت الموجبة المطلقة عرفية

امكن بيان انعكاسها من طريق نقيض العكس فانها تنعكس الى موجبة جزئية حينية والا لصدق نقيضها سالبة كلية عرفية
عامة ونعكس الى ما ينافي الاصل او يضاده. والتوجيه في فائدة القيد ما ذكر ان الطريق مشترك بين ما اذا كان القضية عرفية
وما اذا كانت مطلقة عامة انه لو تبين عكس الموجبة المطلقة بانعكاس السالبة الدائمة كنفسها فان كان بيان انعكاس السالبة
الدائمة بانعكاس الموجبة المطلقة لزم الدور وان كان بطريق آخر كالافتراض او الخلف لزم سوء الترتيب لان انعكاس السالبة
الدائمة لم يتبين بعد وهذا بخلاف الموجبة العرفية فانه لما سبق ان السالبة العرفية تنعكس كنفسها فلو بين انعكاس الموجبة
العرفية بذلك لم يلزم لا الدور ولا سوء الترتيب لكن يمكن ان يقال فعلى هذا انعكاس السالبة الدائمة ايضا بين اذ علم
ان السالبة الدائمة مطابقة للسالبة العرفية وحيث تبين انعكاس السالبة العرفية كان انعكاس السالبة الدائمة ايضا
معلوما فلو بين انعكاس الموجبة العرفية به لم يلزم احد الامرين واعلم ان الخلف لا يعتد الا عليه العكس لان الخلف على
نقيض المطلوب اي الخلف مبني على اخذ نقيض المطلوب وضمه وجعله في اسقاط المطلوب صدق المطلوب فهو لا يدل الا على صدق
قضية مع الاصل بطريق اللزوم لما انه عند نقيض المطلوب اي ان تلك القضية عكسه فلا لان المعتبر في العكس اخص القضايا
اللازمة بطريق التبديل ولكان الخلف يفيد صدق العكس الذي هو اخص كذلك بعد العلم بانه صادق مع العكس وان
وان كان اعم منه **قوله** في عكس الضروريات ولكن يشعر ذلك بالافتراض فيه نظر لان الافتراض ما يفيد فرض نقيض العكس
مطلقة ولا يكون طريقا آخر غير ما ذكره اولا لانه هو طريق عكس نقيض العكس بلا فرق واما قيل فرض نقيضه مطلقة فالامكان
لا يعطي الا ضرورة ج بالامكان ب وهو لا ينافي لا شيء من ج بالفعل ب لجواز ان يكون الشيء منفيا عن كل افراد الاخص
ثابتا لبعض افراد الاعم **قوله** فعكسها اذن الامكان الاعم والحق ان الموجبة الضرورية تنعكس مطلقة وصفية لجواز
كون المحمول لازما لذات الموضوع وثبوت وصف الموضوع له في الجملة فاجتمع وصفا الموضوع في بعض اوقات ثبوت وصف
الموضوع وهو المطلوب وقد زعم انها تنعكس ضرورية لانها لو انعكست بغير الضروري او الى ان تنعكس الى غير الضروري ويكون الاصل

العكس

ولان ان سلمت

المحمول والموضوع على ذات الموضوع في بعض اوقات وصف
فاصدق عليه وصف المحمول صادق عليه وصف
صح صح

وهو الضروري

او غير الضروري

وهو الضروري غير ضروري وهو خلف وقد الشيخ عليهم ان عكس الضروري قد يكون ممكنا كما في الضاحك والانسان **قوله** وانما
عكسها الامكان الاعم لان اخص لما كان رد مذهب اولئك القوم زعم امكان العكس لانه ابعد عن مطلوبهم وكذا صورة
النقض التي ذكرها لا يدل الا على انعكاسها ممكنة عامة واما انعكاسها الى المطلقة العامة او الحينية فيحتاج الى آخر
فاقتصر على الامكان اذ في ذلك كفاية قال الامام ذكر في الشفاء ان العكس مطلقة عامة والحق ما في هذا الكتاب لان العكس قد
يكون ضروريا وقد يكون ممكنا لم يدخل في الوجود اصلا مثل ان لا يكون بعض الناس كاتبا مدة وجوده والمشترك بين الضروري
والممكن الخاص الممكن العام لا المطلقة العامة وفي جوابه مناقشة **قوله** ولا يلتفت الى الكلمات قيل فانها اصدق كل
حيوان فهو نائم من جهة انه نائم بالامكان وتنعكس الى قولنا بعض النائم من جهة انه نائم حيوان بالامكان ولا حيوان نائم
من جهة ما هو نائم حتى يكون ضروريا له وجوابه ان قولنا من جهة ما هو نائم في العكس اما ان يعتبر بحيث يكون جزءا من المحمول
كون القضية العكس لانه في الاصل قيد للمحمول واما ان يعتبر بحيث يكون جزءا من الموضوع فلا نسلم صدق العكس لان النائم
من جهة ما هو نائم ليس الا نائما لا حيوانا ولا غيره وهو ضعيف اما اولا فلان النائم من جهة ما هو نائم اذا حمل الحيوانية
على كل حيوان فلابد من صحة حمله وصدق قولنا بعض الحيوان ضرورة انه حمل الايجاب على شيء بوصف واما ثانيا فلان
النائم من جهة انه نائم نائم وكل نائم حيوان فالنائم من جهة انه نائم حيوان فسقط المنع والحق في الجواب انا لا نسلم صدق
بعض النائم من جهة انه نائم حيوان الامكان الخاص بل بالضرورة **قوله** وذلك لان العقل اما ان لا يحتاج القضايا اما
ان يكون تصور طرفيها كافيا في حكم العقل والجزم كما في الاوليات وان لم يكن فاما ان يحتاج الى امر ينضم الى العقل
على الحكم او يحتاج الى امر ينضم الى المحكوم عليه اي الى القضية او يحتاج اليهما معا فانضمام المحكوم عليه القضية لانه لو
لم تحصل النسبة حوان احتاجها الى امر ينضم الى المحكوم به او الى النسبة بينهما والاول المشاهدات لاحتياجها الى ما ينضم الى
العقل وهو الاحساس والثاني هو ما يحتاج الى ما ينضم الى القضية فلا يثبت ان ما ينضم الى القضية ويكون له دخل في

عكسا

الحكم بكون مبادى تلك القضية ملاتح اما ان يكون مبادى القضية لازمة لها او غير لازمة فان كانت لازمة فهى

قضايا قياساتها معها فانها قضايا متى تصورت اطرافها يحصل عند العقل قياس ينتج لها وان كانت غير لازمة

فلا تخلو اما ان يكون حصول تلك المبادى بسهولة او صعوبة فان كان حصول المبادى بسهولة فهى الحدسيات

فى العقل بقوة مرتبة ويتشاق الذهن منها اليها بلا طلب واكتساب وان كان حصول المبادى بعسر فهى النظريات

المبادى بقوله اما ان يكون يحصل ذلك الشى بالاكتساب او لا يكون مساهلة لان الحدسيات لا اكتساب فيها

المراد ما ذكرناه والثالث اما ان يكون حصوله بالاخبار فهى المتواترات وفى نسخة بالاحساس والمراد احساس

ان لا يكون وهى المجربات وكل منهما يحتاج الى ما ينضم الى العقل وهو استماع الاخبار فى المتواترات وتكرار المشاهدة

فى المجربات والى ما ينضم الى تلك القضايا وهو القياس الخفى كما قال الامام لكن كذلك مما كان دايما او اكثريا هذه

اصناف وانما قال فى الملثة ومنها لان الحدسيات تشبه المجربات والمتواترات تشبه المشاهدات والقضايا

فالسابها تشبه الاوليات قوله استفادة العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم اى اذا وقع الاحساس

بثبوت محمول الجزئيات موضوع حصل عند العقل حكم كلى لا بحسب افادة الحس فذلك لان الحس لا يعطى الا احكاما

ولا سبيل له الى الادراك هذه النار فى هذا الوقت بل الحكم الكلى انما يحصل بطريق آخر مثل ان الاحساسات الجزئية

سبب لاستعداد النفس لقبول ذلك العقد الكلى من المبدا الفياض كما فى المجربات وكذا لا يجرى مجرى

من وجه فان قلت الاحساسات الجزئية كيف تادى الى اليقين وقد لا يطابق الواقع كرؤية البعيد صغيرا والصغير

كبيرا فقول الاحكام الحسية انما تادى الى العقد الكلى اذا كانت صايبة وانما تكون صايبة اذا ساعدها العقل

ولولا فصل العقل وتميز بين الحق والباطل لاختلط الصواب بالغلط قوله المجربات يحتاج الى امر عقلى

لست التجربة الا مشاهدات متكررة كما ان الاستقراء ايضا مشاهدات متكررة فكيف افادت التجربة اليقين دون

الاستقراء فالجواب انه اذا تكرر المشاهدات على وقوع شى وحكم العقل انه ليس اتفاقيا اذ الاتفاقى لا يكون

دائما ولا اكثريا كانت تجربة مفيدة لليقين وان لم يعلم ذلك فان استدل بمجرد المشاهدات الجزئية بدون ذلك القياس

على الحكم الكلى كان استقراء ولا تفيد اليقين قوله وينضاف اليه احوال الهيئة جواب لسوال وهو ان الموضا

محصا فى بلاد الزنج ولم يتكرر على حسه مولود الا اسود يعتقد ذلك الاعتقاد بان كل مولود اسود او لا ان يعتقد

ثم صار يتكرر يعتقد وتكرر ولا يعتقد وان افاد كانت التجربة خطاء وزوال الوثوق مع الجواب بان التجربة اذا كانت

هيئة كما فى المثال المذكور كانت التجربة فى ناس سود فى بلاد مخصوصة لا يعطى حكما كليا مطلقا بل مقيدا بتلك

وح لا يتطرق الخطاء الى الحكم الا ان الهيئة ربما تقارن الحكم بالذات اى يكون له دخل فى ثبوت ذلك الحكم وربما

تقارنه بالعرض بحيث لا يكون له مدخل فى ثبوته وتقيد الحكم يجب ان يكون بالاولى لا الثانية قوله اعنى تكرار

المشاهدة لا القياس قوله كما اذا شاهدت اختلاف تشكل القمر عند اختلاف اوضاعه من الشمس وضممت اليه القياس

هو ان ذلك لو كان اتفاقيا لما كان دائما عرفت ان نوره مستفاد من الشمس والحدس هو تمثل المبادى المترتبة

فى النفس قوله وقد لا يكون كالامارات لا يريد بذلك ان التواتر يحصل بمجرد الاخبار الكثيرة واحرى

بحسب انضمام القرائن والامارات معها وهذا لا ينحصر مبلغ الشهادات فى عدد معين فربما يكفى مع الامارات القوية

عدد يسير ربما لا يكفى فى حصول الجزم الا جم غفير قوله واما المشهورات من هذه فمنها ايضا هذه الاوليات المشهورات

هى قضايا يعم اعتراف الناس بها وانما القضايا كالاوليات وغيرها لكن لها اعتباران احدهما من حيث انها يعترف

بها عموم الناس وكونها مشهورات بهذا الاعتبار وثانيهما من حيث انه يحكم بها محض العقل ويجب قبولها وبهذا الاعتبار

هى يقينيات واما غير اليقينيات وهى التى يتوقف العقل الصرف فى الحكم بها لكن لعموم الناس اعتراف وتسمى آراء

محمودة وربما يخصص اسم المشهورات وقول الشارح والآراء المحمودة هى ما تقتضيه المصلحة العامة والاخلاق

علم ان يحصل بمجرد الامارات فان يسمى التواتر على الاخبارات والمراد ان العقل

القائل خلاف كلام الشيخ وتخصيص بلا مخصص والمشهورات تقبل الاشتراك على ما يعم اعتراف الكل بها وهي
تتناول المقبولات وغيرها على الآخر آنفا المحمودة اطلاق اسم المشهورات عليها اولى لان مناطها والعمدة منها
الشهرة وعموم الاعتراف والشنيع في مقابلة المحمودة كما ان الكاذب في مقابلة الصادق والصادق غير المحمود كما ان
الكاذب غير الشنيع اذ رب محمود كاذب وشنيع حق والمشهورات اما من الواجب قبولها او من التأديبات التي يكون
الصلاح فيها كقولنا العدل حسن والظلم قبيح وما يتطابق عليها الشرائع كقولنا الطاعة واجبة واما خلقيات وانفعاليات
كقولنا كشف العورة قبيح ومراعاة الضعفاء واجب وايضا المشهورات اما مشهورات على الاطلاق واما محصورة عند
كقولنا التسلسل والدور باطل كقولنا الربا حرام فانه وان كان حقا لا يكون من المشهورات لانها هي التي يعرفها عموم
فقول الناس اما جميع افراد الانسان وهي المشهورات على الاطلاق او جميع افراد طائفة وهي المشهورات عند طائفة
قوله القضايا الوهمية الوهميات قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في غير المحسوسات فان الوهم تابع للحس فلا يدرك الا
المحسوسات واذا ادرك غير المحسوس فلا يدركه الا على نحو المحسوس فيحكم عليه باحكام المحسوسات فيغلط في حكمه فان
الحكم على الشي بآخر يستدعي ادراكهما فاذا لم يكن الوهم مدركا للمجردات فكيف يحكم عليها وايضا المحمول لا شك في انه
لا بد ان يكون كلية والوهم لا يدرك الكليات فكيف يحكم بها فعقل الحكم والمدرك في الحقيقة النفس والوهم والعقل الة لها
في الادراك والحكم الا ان الوهم شديد الملابسة بالنفس فيستعمله في غير المحسوسات استعمالها اياه في المحسوسات
فتقع في الغلط ويعرف كذب الوهم بان يساعد العقل في مقدمات ينتج نقيض حكمه مثلا يحكم ان كل موجود محسوس
يسلم ان المحسوسات مبادي وان مبادي المحسوسات قبل المحسوسات وما يكون قبل المحسوسات لا يكون محسوسا وكذا
يسلم ان الوهم نفسه وافعاله غير موجودة وغير محسوسة واذا وصل الى النتيجة امتنع عن قبولها ومن ثم عن القضايا
الوهمية لا تقاوم نفسه حيث صارت متفاوتة لما اشتد الاعتقاد قوله ان الظن يطلق على معنيين الاول على ما

الظن وبهذا المعنى يشمل الاعتقاد والجهل المركب والظن الصرف والثاني على غير الجازم الراجح وهو الظن الصرف
قوله اما المشبهات فهي قضايا اشتبه الاوليات او المشهورات والتي تشبه الاوليات تقع في المغالطات والتي
تشبه المشهورات تقع في المشاغبات وهي الاشتباه على قبيل المشابهة اما من حيث اللفظ او من حيث المعنى والذي
من جهة اللفظ ستة اقسام لانها اما في اللفظ المفرد او المركب والذي في المفرد ثلثة لانه اما ان يكون من مادة اللفظ او
صورته او عوارضه اما الذي يكون من المادة فانما يكون بحسب اختلاف معاني اللفظ اختلافا ظاهرا كما اذا كان
اللفظ مشتركا كاشتراك العين بين الباصرة والينبوع او اختلافا خفيا كما اذا كان حقيقة في بعضها ومجازا في البعض
الآخر كالنور فانه حقيقة في الكيفية المبصرة مجاز في العقل واما الذي من الصورة اي الهيئة التصريفية فكاشتراك
المضارع والفاظ المعدود واما الذي من العوارض فكالاعراب والتاء والتشديد والتخفيف والذي في المركب ايضا
ثلثة لانه اما في نفس المركب كما في وجود التركيب وعدمه فيظن المركب غير مركب كما يقال الخمسة زوج وفرد فيظن
المركب مفصلا فيعتقد كون الخمسة موصوفة بالزوجية والفردية او يظن غير المركب مركبا كما يقال زيد شاعر طبيب
ماهر فيظن مفصلا انه شاعر ماهر واما الاشتباه من جهة المعنى فاما ان يتعلق بالقضايا المفردة او المركبة والاول ان
يتعلق بطرفي القضية او بالنسبة منهما فيتحقق اعتبار الحمل او اخذ طرفيها وهو اخذ غير الطرف طرفا كاخذ ما بالعرض مكان
ما بالذات والثاني اربعة اقسام سيجئ ذكرها في المنطق قوله وبقية الشروع في التركيب الثاني للحجج اي الحجج تركيب ثان
من المفردات تركيبها اول وقد وقع عنه في الابهاج المقدمة فالآن شرع في التركيب الثاني فقوله ولا يكون في
حكمها اشارة اي لا يكون في حكم قضية واحدة احتراز عن الشرطية فانها مركبة من القضايا لكنها في حكم قضية واحدة و
القضايا ثلثة اقسام لانها يرجع فيه الى التسليم والقبول اي يسلم ويقبل ولا يمنع اصلا كالاوليات وثانيها الا ان يرجع
التسليم والقبول وتكلف المتعلم فيما لا يرجع فيها اليه كالمشهورات والمقبولات فانها وان سلمت بحسب الشرع

ذكر وسلم
فمعتقد
فمعتقد
وهو ايهام العكس

محمودة واما التقريرات كقولنا تكرار العمل ودفع الخصم

من المفردات وهي الموضوع والمحمول
وثانيها من القضايا ما فوقها

التسليم والقبول اصلا وهي العاقل الكسب
وثالثها ما يرجع فيها الى

وتحقيقه

اليقين

والاعتقاد لكن اذا جرد النظر اليها ولوحظت بالعقل الصرف لم تسلم والاولى ان يطلب بالحجة تحقيق الاخر قياسا عليه تحقيق
لما شي لا مرجع فيه الى الشهود والتسليم كالنظريات او شي يرجع فيه اليهما لكن لا يرجع اليهما كالمشهودات واصناف
ما يحتج اليه لانه لابد ان يكون بين الحجة والمحتج عليه تناسب والا لامتنع استفادة معرفته منه وح اما ان يشتمل احدهما
على الآخر او لا فان اشتمل والمشتمل ان كان المحتج فهي الاستقراء اذ المحتج كلي اثبت بتحقق الحكم في جزئياته والكلي مشتمل
على الجزئيات كقولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ فانه يستفاد من ثبوت الحكم في جزئياته التي تتبع الاستقراء
فيها وان كان الحجة فهو القياس وذلك ظ وان لم يشتمل احدهما على الآخر فلابد ان يكون هناك امر ثالث يشتمل عليهما والا لم يكن
بينهما تناسب يفيد العلم بالمحتج وهو التمثيل فان العلة الجامعة تشتمل على حكم الاصل وهو الحجة وعلى حكم الفرع وهو
المحتج وانما قال اصناف الحجة دون انواعها لان الحجة الواحدة قد يكون قياسا واستقراء باعتبارين كالقياس المقسم
قد يكون قياسا وتمثيلا باعتبارين كما في بعض التمثيلات وهو ما اذا كان العلة قطعية فح يكون الحد الجامع في معنى القياس
هكذا كلما وجدت العلة تحقق الحكم في الفرع لكن العلة متحققة في الفرع فيتحقق الحكم فيه وعلى هذا يكون ذكر الاصل حشوا
وكذا نوع من التمثيل عطف على قوله كالقياس المقسم الا ان هذا التشبيه مجازي وذلك تشبيه حقيقي كانه قال الحجة قد يكون قياسا
باعتبار واستقراء باعتبار كما قد يكون قياسا باعتبار وتمثيلا باعتبار واراد بالمثال في قوله ذكر المثال حشوا هو
الاصل لانه واقع في التمثيل ... ويكون محدثا كالبيت لكن الاستقراء والتمثيل اذا اطلقا اي لم تقيد
الاستقراء بالتام والتمثيل بقطعية العلة ... على القياس وقدم الامام ... قوله الاستقراء والقياس اذا
على كلي لوجوده في جزئيات الثلاثة فان جعلنا الكلي الاول اكبر والثاني اوسط والجزئيات اصغر كان قياسا وان جعلنا الكلي
الثاني اصغر والجزئيات اوسط فهو استقراء والقياس والاستقراء يختلفان بحسب الاوسط والاصغر والاوسط ظاهر
الثالث الذي كون ... وهو الملازم وجودا وهو ثبوت الحكم عند ثبوت المعنى الجامع والملازم عدما وهو عدم الحكم عند عدم
الجامع

الجامع وان كان الملازمان ... فلو اقتضا علية الجامع للحكم لاقتضا علية
الحكم للجامع لان كل واحد منهما ملازم الآخر وجودا وعدما فيكون كل واحد منهما علة الآخر وهو مح
ومع ذلك لا نسلم انه لعلم النزاع في تحقق الحكم في الفرع ايضا وايضا الاستدلال دوري لتوقف كلية الملازم
على ثبوت الحكم في الفرع لثبوت المعنى فلو اثبت الحكم في الفرع بالملازم الكلي لزم الدور قوله وقد يوجد
الدال على الجنس بالاشتراك والشكل في حد ما هو كذلك اي كما كان القول الدال على العين والمسموع كان القياس يقال
عليهما جاز ان يذكر في حده وانما احتج الى ذلك لان القياس المعقول يكفي اذ كان المطلوب برهانيا واما الاربعة الاخرى
فهي محتاجة الى القياس المسموع قوله ويفرق بين ما يلزم عنها جواب سؤال وهو نقض المقدمات الممكنة فانه لا
يلزم منها ضروري والجواب ان المراد اللزوم الضروري لا اللازم الضروري قوله والفاضل الشارح اورد
هاهنا اشكالين تقريره ان ذكروا ان القياس الاقتراني لابد له من امر مشترك هو الحد الاوسط وقد كان القياس قد ينتج
بلا تكرر حد وقد لا ينتج مع تكرر الحد اما الاول فكقولنا آ مساو لب و ب مساو لج فينتج آ مساو لج وكقولنا الدرة
في الحقة والحقة في البيت ينتج ان الدرة في البيت واما الثاني فكقولنا الانسان حيوان والحيوان جنس ولا ينتج
الانسان جنس واجيب ان الحيوان الذي حمل عليه الجنس غير الحيوان المحمول على الانسان لان الحيوان الذي حمل
عليه الجنس هو الحيوان بشرط ان لا يكون معه غيره وهو صورة عقلية مجردة والمحمول على الانسان هو الحيوان مطلقا
الذي لا يشترط فيه اصلا فلم يتكرر فيه الاوسط وهو ضعيف من وجوه الاول ان الحيوان الذي حمل عليه الجنس لو
كان غير محمول على الانسان وغيره فلا يكون محمولا على شي من الخلائق اصلا فضلا عن ان يكون مقولا على كثيرين
مختلفين بالحقائق فلا يكون جنسا الثاني ان الحيوان الذي حمل عليه الجنس لا يكون جنسا والثاني ان الشيخ صرح بان
الحيوان بشرط لا شي ليس جنسا بل مادة فكيف يحمل الجنس عليه الثالث ان الحيوان بشرط لا شي لما كان جزء النوع يكون

متقدما على النوع في الوجود لتقدم الجزء بالضرورة فلا يكون الفصل مقوما له اذ الفصل مع النوع في الوجود لانه
الجزء الاخير وتمام الشيء لا يتقدم ما قبله فيلزم ان لا يكون جنسا الرابع ان الجنس لو كان هو بشرط لا شيء وهو
الماهية كان حمل الجنس جزء الجنس سابقا عليه في الوجود فيكون ثبوت حمل الجنس للنوع اقدم من ثبوت الجنس
ابطله الشيخ في الشفاء اجاب الشارح عن الاشكال الاول بان المساوي لمساوي ج انما يعاد قولنا ا مساو ب
فلم يكن قياسا لان النتيجة حينئذ هي المقدمة الاولى وان غايرتها فيكون في قوة قولنا ا مساو لـ ب والمساوي لـ ب مساو
لمساوي ج فا مساو لمساوي ج والحاصل ان قياس المساواة لا ينتج بالذات فيه فلا يرد فيما هو في المتن يصح على ما نقله
لكن الامام ذكر المنع بقياس المساواة بالنسبة الى محصلين ما نقله وقولنا ا مساو لـ ج والمثال الثاني في شبهة قياس المساواة بالنسبة
الى هذه النتيجة الا انه يمكن ان يتوصل اليها ايضا باضافة مقدمة اخرى وهي قولنا وكل مساو لمساوي ج مساو لـ ج وعن
ان الحيوان المقول على الانسان هو الحيوان من حيث هو والحيوان الموضوع للجنس هو الحيوان بشرط العموم فلا اتحاد وسط
ههنا وقوله بين المحمول على الانسان غلط اي لا يفهم منه ان الحيوان محمول على الانسان غير محمول على غيره والمراد
انه محمول على الانسان من غير اعتبار شرط ولما كان هذه العبارات احتملت خلاف المراد غيرها الى ما لا يحتمل خلافه وهو
الاصوب وفيهما نظر اما الاول فلان من جعل منتج قياس المساواة جعل جزما ان ا مساو لمساوي ج دائم عطف
باله فلان القضية الاخيرة الاستلزام ثم ليس ثبت الواسطة على ان الترديد بين الاتحاد في المفهوم والتغاير يصح لان
الاول ضروري الامتناع ويمكن ان يقال الثاني ايضا بانه مساو لـ ج مجاز ان يراد مفهوم المساوي لـ ج مجازا والمراد
مفهومه الحقيقي لـ ج تغاير مفهوم المساوي لـ ج فالترديد بين المفهوم المجازي والحقيقي ولا بعد فيه واما الثاني فلانا
الجنس طبعا وطبيعة الحيوان من حيث هي هي الجنس الطبيعي متكرر الحد الاوسط على ان الاشكال لم يرد الاندراج
ما ادعوا ان الانتاج لم يحصل بدون تكرر الاوسط ولا برهان لهم دال على ذلك بل المراد انهم انما ضبطوا الضابط و

اثبتوا احكامه حيث تكرر الاوسط واما اذا لم يتكرر فلم يدخل تحت الضبط وهو لا ينافي الانتاج في بعض صوره ايضا
تكرر الوسط اذا كان شرطا في الانتاج فهو غير كاف فيه حتى اذا تكرر الوسط لم يكن بد من الانتاج فلا يرد البعض نحو
الانسان حيوان والحيوان جنس لان للانتاج شروطا اخر وهو كلية الكبرى **قوله** اعتذروا لهم بوجهين احدهما
البعد عن الطبع فان النظم الطبيعي هو الاول اذ الذهن ينتقل من موضوع المطلوب الى الوسط ومنه الى المحمول والرابع
في كلتا المقدمتين والوسط على طرفي النقيض فينتقل الذهن فيه من الاوسط الى الاصغر ويقطع ثم ينتقل من الكبرى
الى الاوسط ويحتاج في الاندراج والانتاج وثانيهما اشتماله على كلفة متضاعفة لاحتياجه الى عكس المقدمتين **قوله**
اما في الضرب الثاني فبقلب المقدمات اي تبديل الصغرى بالكبرى واما في الشكل الرابع يرد الى الشكل الاول بالرد
المقدمتين واخرى بعكسهما فلان المطالب ما تحصل من المقدمات المرتبة على هيئة الشكل الرابع لم تنتظم القياس على هيئة
الشكل الاول لكان اللازم عكس المطلوب وخروج عن النظام الطبيعي والاكثر في قوله هو اكثر ضروب الشكل الاول فيستند
لان جميع ضروبه بطلت اللهم الا اذا اعتبر الجهات **قوله** الاول كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اذا كانت
الصغرى سالبة ممكنة او وجودية لا دائمة ينتج لان السالبة الممكنة تلزمها موجبتها او موجبتها ينتج فيكون سالبها ينتج
لانه اللازم لا ينتج فيقال انه صدقت السالبة الممكنة مع الكبرى صدقت النتيجة وهو غلط لان النتيجة تكون ممكنة
وكذلك في الوجودية اللادائمة لكنها ينتج بوجهين فان فيها الاربع الموجبة اللادائمة والموجبة اللاضرورية فهي ينتج
معا فان قيل قول الشيخ يجب ان يكون الصغرى موجبة او في حكمها ان كانت ممكنة او وجودية حتى يدخل الاصغر في الاوسط
دال على ان الصغرى اذا كانت ممكنة يكون الاصغر داخلا في الاوسط وليس كذلك لان الحكم في الكبرى على ما هو اوسط
بالفعل فلا يتناول ما هو وسط بالامكان لجواز ان لا يخرج الى الفعل اصلا فنقول المراد مادة الامكان التي الحكم
الايجابي حاصل فيها بالفعل فيتحقق الاندراج والى السؤال والجواب اشار بقوله حتى ان يحمل على ما يكون ممكنا في

صدق موجبتها مع الكبرى ويستلزم صدق ... حينئذ الكبرى صدق النتيجة ما دام ... مع الكبرى

طبيعته والحكم الايجابي حاصل فيه بالفعل وان قلت اذا لم يتحقق الاندراج حيث الصغرى ممكنة لم يحصل الانتاج
فقول الاتم لم يعلم انتاجها بطريق آخر غير الاندراج البين كما يجي واما نظر الشارح بان الصغرى السالبة التي في حكم
الموجبة لم تنتج بالذات بل بواسطة استلزامها الموجبة فمدفوع لان المراد بالاستلزام الذاتي في تعريف القياس الذي
لا يكون بواسطة مقدمة غريبة وهي ما تغاير حدودها حدود القياس والموجبة بالقياس الى السالبة ليست كذلك — اصلا والاخرج القياس المركب من الشرطي بانه لا يكون بواسطة مقدمة ... اراد ان مدفوع
ثم انه منع اعتراضه بالتحقيق في المقام وهو ان موجبة المعدولة المركبة ليست مغايرة لسالبتها فان كلا منهما ربط
المحمول فيه بالموضوع ربطا يحتمل الطرفين كما في الامكان الخاص او ربطا وجوديا في الطرفين كما في الوجودية اللادائمة
فالموجبة والسالبة محصلهما ربط مشتمل على ايجاب وسلب والفرق بينهما ليس الا في اللفظ فنتيجة الكلية
او الايجاب اللفظيين بل انما لزم بسبب اشتمال المعدولة على جهة المركبة فالانتاج لما كان للنسبة المركبة وهي
في السالبة مكون منتجة انتاجا ذاتيا وحاصل هذا الكلام ان انتاج السالبة المركبة للايجاب المشتمل هي عليه
لانها في قوة موجبتها المركبة وذلك لانه لا فرق بين الموجبة والسالبة في المعنى والموجبة تنتج بالذات فيكون السالبة
منتجة بالذات اذ الانتاج بحسب المعنى ولا فرق في المعنى وهذا كلام محقق لكنه ينافي ما ذكره اولا ان هذه السوالب
تنتج نقيض تلك الموجبات وقد شرحناه ومكان كلام الشيخ ليس الا هذا وهو ان صغراه اما موجبة او في حكمها
لاشتمالها على الايجاب لا بسبب استلزامها لموجبتها قوله كما ان الحكم بالحيوان على الانسان يقع على الفرس فما يقال
لا شي من الفرس بانسان وكل انسان حيوان والحق كل فرس حيوان وفي قولنا لا شي من الحجر بانسان وكل انسان
حيوان الحق لا شي من الحجر بحيوان قوله معناه ان انتاج هذه القرائن على كلام الشيخ على ان الانتاج في الشكل الاول
انما يكون بينا اذا كان الصغرى بالفعل اما اذا كان بالقوة فلا لعدم اندراج الاصغر في الاوسط الا بالقوة والاصغر
اما بالفعل او بالقوة فان كانت بالقوة فالكبرى اما ان تكون بالقوة او بالفعل وما بالفعل اما ان يكون ضروريا او

لا ضرورية

لا ضرورية او ما افاد الشيخ من كون الصغرى او الكبرى ممكنة ليس هو الامكان العام الشامل للقوة والفعل بل الامكان
الصرف المقابل للفعل لان الكلام في التعدي غير البين وهو لا يكون الا اذا كان بالقوة ويمكن ان يحمل الكلام على
الاقسام المتفاوتة بالمفهوم فقال الانتاج البين انما يلزم اذا كان الضروري الصغرى بحكم فيها بالفعل اما اذا حكم
بالامكان فليس يلزم الانتاج البين واخرج ذلك لاشتمالها على الفعل ولهذا قال فليس يجب ان يتعدى ولم يقل
ان لا يتعدى تعديا بينا فاذا كانت الصغرى ممكنة فالكبرى اما غير موجهة وهي المطلقة او موجهة واما ان يكون
بالضرورة وهي الضرورية او بالاضرورة وهي الممكنة فالممكنة على هذا شاملة للقوة والفعل والحكم على ما حمل عليه
الشارح ما جرى الاصطلاح عليه فما قيل لو كان المراد بالامكان القوة الصرفة ههنا لكان مستعملا للامكان في خلاف
الاصطلاح وقوله بيانها بالخلف وهو ان يؤخذ نقيض النتيجة ويضم الى الصغرى لينتج من الشكل الثاني ما ينافي — الكبرى او يضم الى الكبرى لينتج من الشكل الثاني ما ينافي
الصغرى فيه خبط قوله لكنه ان كان الحكم على ب بالامكان تقرير الدليل على حاصله ما في المتن انه لو
كان المقدمتان ممكنتين لم يلزم امكان النتيجة لانه اذا كان كل ب آ بالامكان وان كان كل ج ب بالفعل كان ج آ بالامكان
لكن ج يمكن ان يكون ب بالفعل يمكن ان يكون آ بالامكان وعبارة اخرى اذا امكن ان يكون ج آ لان ج آ اذا كان — ان يكون ج بالفعل امكن ان يكون ب بالفعل آ فعلا امكن ان يكون ج ما يمكن ان يكون آ فيمكن ان يكون م
ما يمكن ان يكون آ امكن للاندراج البين فاذا امكن ان يكون ما يمكن ان يكون آ امكن ان يكون ج امكان امكان الاصغر — ان يكون آ
ان اندراج الاصغر تحت الاوسط يستلزم النتيجة الممكنة فان امكان الاندراج يستلزم امكان النتيجة ويكون امكان الامكان
مستلزما للامكان لانه لو امتنع لم يكن الامكان امكان ضرورة ان امكان الممتنع ممتنع ووجه آخر وهو ان لا يعقد عليه ... — الامكان
ان كل ما ليس يمكن يمتنع ان يكون ممكنا وينعكس الى ما لا يمتنع ان يكون ممكنا فهو ممكن وحينئذ فان ج يمكن ان يكون ما يمكن
ان يكون ممكنا لا يمتنع ان يكون ممكنا وما لا يمتنع ان يكون ممكنا فهو ممكن فيصح ان ج يمكن ان يكون آ وهو المطلوب فيه
استلزام امكان الامكان للامكان ههنا النظر اللطيف بكون الانتاج قريبا الى البين لا محالة لا لاتفاق الحكم في الكبرى على

على ما صدق عليه ب بالفعل وج وان امكن ان يكون ب يجوز ان لا يخرج الى الفعل اصلا فلا يدخل في كل ب حتى يتعدى
الحكم اليه كقولنا لزيد الامي زيد كاتب بالامكان وكل كاتب بالفعل غير زيد فلا يصدق زيد غير زيد لا يقال الفعل
المعتبر في عقد الوضع ليس فعل الوجود فقط بل اعم منه ومن الفرض العقلي على ما صرح به الشيخ في تحقيق المحصورات الكلية
فالحكم في الكبرى على كل ما فرضه العقل ب بالفعل وعلى هذا يجوز ان يفرض العقل ج ب بالفعل لكون ج من افراد ب
ممكن له واذا امكن له على هذا التقدير يكون محكوما عليه في نفس الامر لان ما لا يكون ممكنا في نفس الامر يستحيل ان يصير ممكنا على تقدير
ممكن قال الشارح في توجيه الكلام هاهنا اذا امكن ج ب وامكن ان يكون ب آ هذا الامكان اذا فرضناهما حاصلين
على الفعل وب آ بالفعل بعد هذا الفرض يكون ج آ بالفعل من ضرورة [illegible] وكل ما وجد من غير لزوم [illegible] فهو ممكن فيكون
ج آ بالامكان والحاصل انه اذا فرض فعلية المقدمتين [illegible] فعلية المقدمتين واذا [illegible] النتيجة
فقد ظهر ان هذا الحكم انما يتبين بان يكون غير الممتنع ممكنا واما انه يحصل من امكان الصغرى التي ذكرناها في الوجه الاول
فلا توجيه له على ان هذا التوجيه لا يطابق كلام الشيخ لانه انما بين الانتاج بتوسط امكان الامكان وهذا لا يتوقف على اشارة
امكان الامكان قوله هذا اما ان الاختلاط فقد سبق ان الشارح حمل الامكان في هذه الاختلاطات [illegible] الصغرى
اذ في الكبرى على القوة الصرفة والفعل الذي في مقابلته اما ان يكون ضروريا او لا ضروريا كما هو مقتضى [illegible] المعلم الاول
في قسمة القضية الى الثلاثة فاراد بالمطلق في هذا الاختلاط المطلقة اللاضرورية كما سيصرح به فيما بعد [illegible] حاصله
فاقر لكن الممكنة الصغرى ربما تقع على الفعل فيكون النتيجة الفعل وربما تبقى على القوة فيكون [illegible] فيكون النتيجة شاملة للقوة والفعل
وهو الامكان الخاص الشامل للقوة والفعل ولما ذكره الشيخ من الامكان العام فمراده العموم لغة لا العموم الاصطلاحي هذا كلام
الشارح وهو خروج عن اصطلاح القوم من غير ضرورة بل يمكن المحافظة على الاصطلاح وكما اشرنا اليه ويكون المراد
بالمطلق المطلق العام فيكون النتيجة ممكنة عامة لان الكبرى المطلقة اذا صدقت في مادة الضرورة كانت النتيجة ضرورية

صدق ج ت بالفعل

والاضرورة ح

اذ اللاضرورة من الصغرى لا يتعدى اليها والنتيجة المحتملة للضرورة واللاضرورة لا يكون الا ممكنة عامة واما قوله لا
يكون مناسبا للبحث الذي نحن فيه فمبني على تفسير الامكان بالقوة المحضة والاطلاق باللاضروري وقوله ولا يكون الحكم
بان يايهم الفعل والقوة هو الامكان العام صحيحا ظاهر الفساد لان الشيخ ما حصر العام في القوة والفعل في الامكان العام
اللازم لذلك الاختلاط بل بين ان الامكان العام لاحتمال الضرورة كما ذكرنا واعلم ان الامكان العام شامل للقوة والفعل
ولكن بحيث يشمل فعلية الضرورة والامكان الخاص ايضا يشمل القوة والفعل بحيث لا يشمل فعلية الضرورة فكان اعم
من جهة واقرب من جهة اخرى هذا الوجه قوله ولو ورد في بيان ذلك وجها آخر وما تقرر ان يقال اذا فرض الاصغر
اوسط بالفعل كانت النتيجة ضرورية في نفس الامر واذا فرض كذلك والا انقلب ما ليس ضروريا في نفس الامر ضروريا
على تقدير ممكن وانه مح هذا كلام الشارح وكلام الشيخ هو ان الحكم في الكبرى ضروري ووصف الاكبر ما دام ذات الاوسط
بوصف الاوسط ولا يمكن وجوده بهذه الضرورة لا يتوقف على اتصاف ذات الاوسط بوصف الاوسط لانه يكون ضروريا
ذاته بل وصفه [illegible] ضرورة للاكبر انه للاصغر وان لم يثبت وصف الاوسط وقوله في الاوسط فهذا القياس [illegible]
سؤال وهو ان الاوسط لم يكن له دخل في ثبوت الضرورة فيسقط عن طرفي [illegible] الجواب انه لا دخل
في ثبوت الضرورة في نفس الامر ولكن له مدخل في العلم به وقوله والكبرى محمولها اي الضرورة [illegible] لانها والصغرى
كانا فعليتين كانت النتيجة فعلية وان كانا او احدهما ممكنة كانت غير فعلية ثم توجيه [illegible] الضرورة
الاكبر لا يتوقف على ثبوت وصف الاوسط [illegible] عدم وصف الاوسط لكنها انما تثبت لذات الاوسط واما [illegible]
كان داخلا في ذات الاوسط [illegible] الجواز ان لا يكون الاصغر اوسط بالفعل اصلا فلا يدخل فيما هو اوسط بالفعل [illegible]
الاول ان الاوسط اذا كان محمولا على الاصغر دائما والدوام لا ينفك عن الضرورة فيصدق [illegible] ضرورية فلا يصدق
ممكنة ولا ينتظم القياس وهذا انما يتم في الصغريات الكلية لا الجزئية على رأي القوم والثاني ان الاوسط ما دام ثابتا للاصغر اصلا

امكن فرضه بالفعل فعلى هذا الفرض يكون النتيجة ضرورية فيكون ضرورية في نفس الامر لان ما ليس بضروري يمكن ان يكون
ضروريا فانا لا نمنع ان يكون ضروريا بالفرض وهو ضروري فقط فاندفع الاحتمال المؤدي الى الاشكال وهو احتمال ان يكون لما
لم يوصف ب ج دائما حكم مناقض للقسم الاول لانا لا نقول اذا فرض بالفعل ازداد افراد الاوساط فلا يبقى الكبرى صادقة
فلا ينتج لانا نقول الحكم في الكبرى على جميع ما فرضه العقل انه اوسط بالفعل والاصغر مما فرضه العقل انه الاوسط بالفعل
فيكون داخلا في افراد الاوسط وليس هناك ازدياد اصلا قوله لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة تصدق
منها سالبتها اي ممكنة خاصة او وجودية لا دائمة فان السالبة الممكنة الخاصة تستلزم موجبتها وكذا السالبة الوجودية
تستلزم موجبتها فان الصغرى اذا كانت موجبة ممكنة خاصة او وجودية تنتج فكذا سالبتها تنتج لان انتاج الملزوم
ملزوم لانتاج اللازم ضرورة ان لازم اللازم لازم فقول الشارح لان الممكن الحقيقي سالبة لازم موجبة الاولى ان
موجبة لازمة سالبة حتى يطابق البيان وفي بعض النسخ لازم بصيغة الماضي وهو ظاهر لا اشكال عليه وفيه تصديق الكتاب
ان المراد بالممكنة الصادقة بالفعل حتى يصدق الاندراج وذكرها هاهنا بحث تحصيل الفرق والفصل بالاتكرار قوله
الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فيعقد الصغرى الخاصة والكبرى الوجودية مستند الى
الاستثناء لان الصغرى لو كانت ممكنة عامة والكبرى مطلقة عامة فالنتيجة غير لازمة للكبرى وذلك ثلث احتمالات
اخر قوله واما التقليل بكذب الكبرى الى قوله يستقيم ايضا على وجه لانه لا يستقيم ظاهرا اذ امتناع اجتماع النقيضين
على الصدق لا يجب ان يكون بكذب الكبرى ايضا ان يكون بكذب الصغرى كقولنا كل انسان كاتب بالضرورة او دائما وكل
كاتب متحرك الاصابع مادام كاتبا لا دائما قوله ولا على عكس كما عرفت اي سواء كانتا حينئذ او سالبتين [illegible]
او كانتا في المطلقتين اي الشاملتين للدوام واللادوام اي في المطلقات الصرفة وهي الوجوديات قوله فاذن ليس ما قالت
المطلقات الوجوديات [illegible] ينتج المطلقتان ينتج الممكنتان والمطلقة والممكنة لانه اذا لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم قوله

والفاضل

يحصل

المطلقتين اي الشاملتين

والفاضل الشارح فسر الشيء الواحد بالجزئي والشيئين بجزئيين هذا هو الغلط لانه لو كان كذلك لتكرر في جريان المعنى
الواحد وجزئيات الشيئين وفرق الشارح منهما باهمال الاول وحصر الثاني ليس بجيد لان النقض في الموجهات
انما يكون بعد رعاية شرائط الكمية والكيفية فانها لوازم مراعاة فربما يكون الاختلاف لعدم تلك الشرائط لا لعدم شرط
الجهة واما قوله الجزئي لا يحمل على جزئي آخر الا في اللفظ فهو غير وارد لان الحمل في اللفظ كان النقض لان الاسم الكلي
ان الاشتراك في اللازم او العارض كما يكون بين المتماثلات يكون ايضا بين المختلفات فلم يكن الاستدلال على تمايز الملزومات
المعروضات ولا على [illegible] فمرجع هذا الاشكال الى ان الاوسط حاصل لاحد الطرفين غير حاصل للآخر فيجب تباين
الطرفين ثم الاختلاف ان كان في اللوازم دل على تباين الملزومات وان كان في العوارض لا يدل على اختلاف المعروضات
ولما كان المحمولات المطلقة والممكنة من قبيل العوارض لا جرم كانت الاقيسة المركبة منها غير منتجة قوله واما الاعتراض
فان [illegible] من ج ثم قال لا يقال لان بعض ج في الحقيقة غير معتبرة فاذا اردنا الاعتراض جعلنا تلك الافراد التي هي ج
ليس ب فلهذا صارت محمولة على ج حملا كليا قوله ليس هذا قياس على الحقيقة فان [illegible] اسم الافراد التي
عنها بعض ج معناه ان معنى بعض ج شيء ج وليس هذا كقولنا الانسان بشر لان معناه ما صدق عليه الانسان
بشر صدقه حمل الا انه غير مفيد وليس ما نحن بصدده حمل اصلا ولا حاجة الى تأليف قياس آخر لان قولنا الا
لا شيء من ج آ او بعض ج آ هذا فظهر من هذا انه لا حاجة في كل افتراض الى تركيب قياس من الشكل الاول واما ما اورد على
هذا القياس لا يزال اشتباه من جهة تعلق الموضوع [illegible] عن الموضوع صارت القضية الاولى كلية ولم يتألف
قياس من الشكل الاول ولم النتيجة كلية فكان تأليف القياس من الاول لظهر جزئية النتيجة قوله كما مر في عكس الشكل
الاول ان الصغرى الضرورية والكبرى المشروطة الخاصة او العرفية الخاصة فنقول هاهنا اذا صدق كل ج ب
بالضرورة [illegible] ولا شيء من آ ب لا دائما صدق لا شيء من ج آ بالامكان والا لصدق نقيضه وهو بعض ج آ بالضرورة ورفع

قولنا

ما دام آ م

الاول من ان لا قياس في الشكل م

للكبرى لان م

لكنه ما نقض الكبرى يقتضي ان كل ذات متصف بالاضافة لا تكون دائما ونقض النتيجة يقتضي ان بعض الذوات

الاضافة بالضرورة حينا فان **قوله** والاظهر الخلف اي الاظهر في الكتاب لفظ الخلف لا لا اعتراض على ما هو في بعض

النسخ لان الاعتراض لا يجئ الا اذا كانت الصغرى جزئية ومع ذلك يستغني عنه بعكس الكبرى **قوله** ولزم كون

سالبة بل موجبة **اقول** الكبرى اذا لم تكن سالبة مطلقة فاما ان تكون موجبة مطلقة او ممكنة اما موجبة او سالبة

فقوله وان لم تكن الكبرى سالبة متناول للاقسام الثلثة لكن لما كان الايجاب والسلب في الامكان الحقيقي متلازمين

فيرجع الممكنة الى الموجبة والسالبة وقال او موجبة لان حكم الايجاب لا امكان يغني عن حكم سلبه **قوله** فلذلك حكم الشيخ

لانها لا تكون ناقضة عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول قال الوجه في بيان العقيم ايراد صورة التخلف كما هي **قوله**

وزعم صاحب البصائر والاذعان ان السالبة العرفية الخاصة تنعكس كنفسها بنى على مذهبه وقال الصغرى السالبة العرفية

الخاصة مع الكبرى الممكنة تنتج موجبة جزئية لانه اذا عكس الصغرى وجعلت كبرى والممكنة صغرى حصل من الشكل

الاول نتيجة ممكنة خاصة سالبة وهي تستلزم موجبة منعكسة الى ممكنة عامة جزئية وهي نتيجة القياس وقال الصغرى

السالبة العرفية العامة مع الممكنة لا تنتج لان السالبة العرفية تحتمل الضرورة فان كانت ضرورية صدق عكسها سالبة

ضرورية وهي مع الممكنة في الشكل الاول تنتج سالبة ضرورية منعكسة الى سالبة ضرورية كلية وان كانت لا ضرورية

انعكست كنفسها ايضا على مذهبه فيصدق النتيجة موجبة ممكنة فيكون النتيجة محتملة لهما اي الايجاب والسلب فلا تنتج

اصلا وتبين فساد كلامه بصورة النقض هذا ما تبين من عدم انعكاس العرفية الخاصة كنفسها **قوله** فقد قيل يعني ان الحق

في الشكل الثاني اذا كان احديهما مطلقة جزئية والاخرى عرفية والحينية هي التي حكم فيها في بعض اوقات وصف الموضوع

والعرفية هي التي حكم فيها في جميع اوقات وصف الموضوع فاما ان يكون الحينية مقيدة باللادوام او لا فان لم يقيد

باللادوام ينتج سواء اختلفا في الكيف او لا ولا يجب تباين الوصفين اي وصف الاصغر ووصف الاكبر لكن شرط ان يكون

يشترط للانتاج الاختلاف في الكيف

وان قيدت باللادوام

الكبرى

الكبرى هي مع العرفية مثاله ان عدد الكاتب جالس ما دام الكاتب ساكن وخلو الجالس عن وصف الكتابة في بعض اوقات

جلوسه مع لا شيء من الجالس بمتحرك يده في بعض اوقات كونه جالسا وكل كاتب متحرك يده ما دام كاتبا ينتج لا شيء من الجالس

بكاتب في بعض اوقات كونه جالسا واما قوله في جميع اوقات جلوسه مقتضي ان تكون النتيجة عرفية وهو مناف لقوله

ان النتيجة مطلقة وحينية مع انه لم يقل دليلا عليه واذا قلت المقدمات لا تنتج لا شيء من الكاتب بجالس في بعض اوقات

كونه كاتبا لا فرض ان يكون الكتاب جالسين في جميع اوقات كتابتهم فالعرفية وهذا الاختلاط اما ان تكون كبرى

او صغرى فان كانت كبرى والحينية اما ان تكون موجبة او سالبة وايا ما كان فانتج القياس حينية سالبة اما اذا كانت

الحينية موجبة فلانا حكمنا فيها بان وصف الاوسط مناف لوصف الاكبر فاذا كان وصف الاصغر مجتمعا مع وصف الاوسط

في بعض الاوقات والجمع الحاصل في وقت تخلو عن المنافي الآخر في ذلك الوقت لزم ان يخلو وصف الاصغر عن وصف الاكبر

في ذلك الوقت وهو مفهوم السالبة الحينية واليه اشار بقوله وهو ان الثابت للوصف الذي يجتمع مع ما ينافي وصفا

آخر مثاله بان يجعل السالبة الحينية في المثال المذكور موجبة معه ولا فلنقول كل جالس هو لا متحرك يده في بعض اوقات

جلوسه ولا شيء من الكاتب لا متحرك يده في جميع اوقات كتابته ينتج الجالس ليس بكاتب في بعض اوقات جلوسه وهو

الجلوس الذي يجتمع مع عدم حركة اليد المنافي لوصف الكتابة فقد خلى عن وصف الكتابة وان كانت الحينية سالبة فلان

الحكم في الكبرى بان وصف الاوسط لازم لوصف الاكبر وفي الصغرى بان وصف الاصغر خال عن اللازم في بعض الاوقات

والخلو عن اللازم يوجب الخلو عن الملزوم واليه الاشارة بقوله الوصف الذي قد يخلو عن اللازم وصفا آخر فانه قد يخلو

عن ذلك الوصف قد ثبت جريان هذا الاثم لو كانت الكبرى مشتملة على الضرورة لكن لما سبق منه سابقا اعتمد عليه

او لعله لا فرق بين الدوام العدم والضرورة انفكاكه عنهما واما اذا كانت العرفية الخاصة الصغرى فلم ينتج القياس لما اذا كانت

موجبة فلانا حكمنا فيها ان وصف الاصغر ملزوم لوصف الاوسط وفي الكبرى بان وصف الاوسط خال عن وصف

الاكبر في بعض الاوقات و[خلو] اللازم عن الشيء لا يوجب خلو الملزوم عنه لجواز استلزامه لذلك الشيء مع جواز انفكاكه
لازمه الاول عنه كما في المثال المذكور فان المغلوب بالكتابة ملزومة لحركة اليد وهي قد تخلو عن الجلوس مع ان الكتابة مستلزمة
لوصف الجلوس ايضا واما ان كانت سالبة فلان الحكم فيها بان وصف الاصغر مناف لوصف الاوسط وفي الكبرى
بان الاوسط يجتمع مع وصف الاكبر في بعض الاوقات ولا يلزم من خلو وصف الاصغر عن وصف الاكبر اصلا لجواز
استلزامه لوصف الاكبر مع اجتماعه مع ما ينافيه في بعض الاوقات كما في المثال المعدود والمغلوب بوصف الكتابة الذي
ينافي عدم حركة اليد المجتمع مع الجلوس يستلزم الجلوس مع ان قولك وصف الاكبر مع وصف الاوسط في بعض الاوقات ووصف الاوسط
مناف لوصف الاصغر والمجتمع مع احد المتنافيين في وقت يخلو عن المنافي الآخر في ذلك الوقت ووصف الاكبر يخلو
عن وصف الاكبر في بعض الاوقات وهو مفهوم السالبة الحينية فقوله فقط خلو وصف الاصغر عن وصف الاكبر وهو ليس
بلازم واللازم خلو وصف الاكبر عن وصف الاصغر وهو غير مطابق لما عبر الاخط والحينية السالبة لا تنعكس كنفسها
وعلى عدم انتاج هذين الاختلاطين تنبيه بقوله والذي يستلزم الى قوله فليس كذلك اي لا يلزم ان يخلو عن ذلك
الوصف الآخر في شيء من الاوقات فقط ظهر لك ما ذكره من ان نتائج اختلاطات الحينية مع العرفية انتاجها عقيما هذا
اذا اختلفتا في الكيف واما اذا اتفقتا والحينية مقيدة باللادوام فاذا كانت العرفية كبرى تنتج ايضا اما اذا كانتا
موجبتين فلان الاوسط وان كان ثابتا للاصغر في بعض اوقات وصفه الا انه مسلوب عنه بالاطلاق فهي تخلو
عن الاوسط اللازم للاكبر فلازم الخلو عن الاكبر لكن الاطلاق العام لا الوصفي واما اذا كانتا سالبتين فلان الاوسط
ثابت للاصغر بالاطلاق وان كان مسلوبا عنه في بعض اوقات الوصف وهو مناف لوصف الاكبر والمجتمع مع
احد المتنافيين في الجملة خال عن المنافي الآخر في الجملة فقوله فتمام [illegible] او اختلفتا فيه او اتفقتا فانهما يحكمان
مطلقة وصفية لوجوب [illegible] الوصفين [illegible] لا لما [illegible] العرفية اذا كانت مقيدة باللادوام تنتج ايضا السالبة

المطلقة في صورة الاتفاق فانه ان لم يصدق ان الاصغر ليس باكبر بالاطلاق صدق الاصغر اكبر دائما فيكون
اوسط دائما للدوام وصف الاوسط بدوام وصف الاكبر لكنه لا دائما فيكون الاصغر اوسط دائما ولا دائما
وانه محال وبالجملة لو لم يصدق السالبة المطلقة انعقد قياس في الشكل الاول من الصغرى الدائمة والكبرى
اللادائمة وهو ينتج ولا وجه لتخصيص الحينية بالعرفية لان قول القياس انما يكون منتجا لو كان لكل واحد منه مقدمته
دخل في الانتاج لكن النتيجة هنا كما يحصل بمجرد الكبرى لا من المقدمتين فلا قياس ولا انتاج **قوله** وتقع
المشروطة بالوصف في كبرى القياس اذا كانت المشروطة كبرى ... اما اذا كانت سالبة فلان الصغرى
تقتضي جواز اتصاف الاصغر بالاوسط وهو مناف للاكبر واذا امكن اتصاف الشيء باحد المتنافيين امكن سلب
المنافي الآخر عنه فيكون سلب الاكبر عن الاصغر ممكنا اما اذا كانت موجبة فلان الاوسط لازم للاكبر وهو ممكن الزوال
عن الاصغر وامكان زوال اللازم ملزوم لامكان زوال الملزوم فيمكن زوال الاكبر عن الاصغر وان كان المشروطة
صغرى لم ينتج اما الموجبة فلان وصف الاصغر ملزوم للاوسط وهو ممكن الزوال عن الاكبر وامكان زوال
اللازم عن الشيء وان استلزم امكان زوال الملزوم عنه الا ان الملزوم هو وصف الاصغر فاللازم امكان
زوال الاكبر عن وصف الاصغر ولا يلزم منه امكان زوال الاكبر عن ذات الاصغر واما السالبة فلان وصف
الاصغر مناف للاوسط وهو ممكن الاجتماع مع الاكبر وامكان اجتماع احد المتنافيين مع الشيء يقتضي امكان اجتماع
المنافي الآخر معه لكن المنافي هو وصف الاصغر والمنافاة مع الذات وبتتبع الامثلة المذكورة يتبين جميع ما ذكرناه
قوله والشرط الآخر ان تكون الجهتان بحيث يمكن اجتماعهما على الصدق في الحد المراد من هذا ما صرح به من ان
احدى المقدمتين ممكنة والاخرى ضرورية بحسب الوصف من حيث انها ضرورية باعتبار الامكان واما قوله اذا كان
المطلق بالكون فهو مثل اي يشترط في خلط الممكن بالمشروط الوصفي ان يكون باذائه الممكن الضروري بحسب الوصف

ح الوصف لا يستلزم المنافاة م

كما شرط في خلط المطلق الوصفي ان يكون المطلق الدائم بحسب الوصف والا ما لجمع وانع في شرط كلا في خلط
المحمول وقوله فانه يمكن اجتماع الممكن والعرفي دليل على وجوب اختلاف المقدمتين بالضرورة والامكان فيهما لو اختلفا
بالامكان والدوام لم يلزم شيء من الطرفين لجواز ان يكون المحمول ثابتا للشيء بالامكان ومسلوبا عنه دائما بحسب
الوصف فيحصل الاختلاط منهما من ممكن وعرفي ولا ينتج مباينة الشيء لنفسه كقولنا الزنجي اسود بالامكان ولا شيء
من الزنجي اسود ما دام زنجيا ولا ينتج الزنجي ليس بزنجي بالامكان قوله اذا كان على هذه الصورة لانه اذا كان هذا
الشكل لان الضرورية لا تنتج مع جميع القضايا سواء كانت موجبة او سالبة صغرى وكبرى لحلف في اختلاط
الضرورية مع غير الضرورية نتيجة انفصل في الكشف انا اختلفنا لان الاوسط منسوب الى الحدين في النتيجة الضرورية
مكون من الطرفين مباينة فتصدق السلب فانا اذا كان ج ب لا بالضرورة وا ب بالضرورة لم يكن ج ا دائما او لا
لكان ج ليس ب بالضرورة هف لانا اذا لم يكن ج ا دائما او ا بالفعل صدق ان ج ليس ا دائما او السالبة
دائمة لا ضرورية لا تنعكس النتيجة سالبة ضرورية دائمة ولم تصدق صغرى موجبة كلية مع الكبرى على هيئة الشكل
الاول ينتج دائما في الصغرى ولا يخفى ان هذا اطرد فيما اذا كان احدى المقدمتين دائمة والاخرى لا دائمة
قال في نصير الضروب المنتجة في هذه الاختلاطات شرط الاختلاف في الكيفية فلم يبق شرط الاكلية الكبرى وتسقط
باعتباره من الضروب الممكنة الانعقاد ثمانية فيبقى ثمانية منتجة وهذه زيادات فيما ان غفل عنها الجمهور
هذه القياسات انما تنتج بواسطة اللاضرورة في احدى المقدمتين ولا مدخل لايجابها وسلبها في الانتاج
اللاضرورة ممكنة عامة فرجع القياس الى اختلاط الضرورية والممكنة المخالفة لها في الكيف فهذه القياسات [illegible]
غفل عنها الجمهور بل داخلة فيما ضبطوه قوله هذا الشكل ايضا في الانتاج شرطان لما كان الاصغر والاوسط في
هذا الشكل محمولين على شيء واحد وهو الاوسط فهذا القضايا وذلك يقتضي حمل الاكبر على الاصغر لكن شرطين احدهما

ب بالضرورة هف وكذا اذا سلب ب عن ج لا بالضرورة وهو ا بالضرورة لا يكون ج داخلا في ا او الامكان [illegible]

هذا الاختلاط يجري في الدوام واللادوام ثمانية لانه يسقط ست [illegible]

الاوسط الاكبر

ان ثبت الاصغر لكل الاوسط او لبعضه حتى يكون حكم القدر الذي لاقى الاوسط منه حكما فانه لو كان مسلوبا عنه
كان مباينا له فلا يلزم ان حكمه حكم الاوسط بالاكبر ولا والثانية كلية احدى المقدمتين اذ لو كانتا جزئيتين لم يلزم مهما
في الاوسط قوله ان المتصلات قد سلف منها اشكال المنفصلة لانه لا بد من اشتراكهما في جزء وهو الاوسط فلما ان يكون
تاليا في الصغرى مقدما في الكبرى وهو الشكل الاول واما ان يكون تاليا فيهما وهو الشكل الثاني واما ان يكون مقدما
فيهما وهو الشكل الثالث والشرائط المعتبرة في كل شكل كما في الحمليات قوله في الاعراض والثانية قد يكون اذا كان
ا ب فج د لما كان اللزومية الجزئية هي التي اللزوم فيها على بعض الاوضاع والاحوال كان ذا من الحال التي فيها ا ب
ليس ج د صادقا في نصين كلما ان احدهما ليس الثانية اذا كان ح ط فج د والثانية كلما كان ح ط فه ق وبعكس
الى قولنا قد يكون اذا كان ا ب فح ط وهذا انما تم لو كانت الحقيقتان لزوميتين واما اذا كانتا كذلك لو كان الوضع
المحال في الشرطية الجزئية ملزوما للمقدمتين فانها لزوميا كليا وفيه ما فيه قوله والاتفاقيات المطلقة حماها
سوال وهو ان الضرب الاول من الشكل الاول الذي هو اكمل القياسات الشرطية ليس بمنتج لانه يصدق في قولنا كلما كان
الانسان فرسا كان [illegible] وهي كاذبة والجواب ان الصغرى كاذبة في نفسها صادقة بحسب الالزام فالنتيجة الالزامية قوله
ما عرض من انتاج هذا الضرب وهي الشرطية التي مقدمها [illegible] والاخرى منتج للمقدمة فاجاب بان شرط في الانتاج
صدق المقدمتين لا بحالة صدق الكبرى على تقدير مقدم الصغرى بحيث صدق المقدمتان كان صدق النتيجة لازما
قوله في قياس المساواة ومسألة لما كان قياس المساواة على هيئة مخالفة القياسات اذ لا شركة فيه في تمام الاوسط حيث
موضوع المقدمة الثانية محمول الاولى وذكر الشيخ انه سقط فيه مقدمة وهي ان المساوي مساوٍ لا بد ان يكون [illegible]
بحث اذا انضم مقدمتي القياس على هيئة القياس اراد الشارح ان يبين وجه انتظام هذه المقدمة الساقطة مع المقدمتين
بحث يكون على هيئة القياس والاولى ان توجه على صورة قياسين كما يقال ا ج مساو لب وب مساو لج فهو مساو لمساوي ج

عددا وكلما كان [illegible] عددا

على القول

[illegible]

لان ب مساو لـ ج و ج مساو لـ آ وساوي المساوي لـ آ مساو لـ آ فيصح وانما لو وجه على صورة قياس والحد
موقوف على حمل المطلق على المقيد بحسب المفهوم كما يسمى بتراد فنقول بحيثية قال الامام في هذا القياس من نوع اشكال وهو
انه اذا كان ج مساو لـ ب و ب ايضا مساو لـ ج وساوي المساوي مساو فيلزم ان يكون ج مساو لنفسه وهو مع ان
المساواة بلا المغايرة ويمكن ان يجاب عنه بان المغايرة بحسب الاعتبار كافية فيه قوله في الاستثنائي اعلم انه يكون
مقدمة منها الاستثنائي ان كان عين النتيجة مذكورة في القياس كان مصادرة وان كان نقيضها فالانتاج المنفصلة الحقيقية
اما ان يكون ذات جزئين او اكثر فان كان ذات جزئين فاستثناء عين ايهما كان ينتج نقيض الآخر واستثناء نقيض
ايهما كان ينتج عين الآخر فلها نتائج اربعة كل منها حملية وان كان ذات اجزاء مثل العدد اما زائد او ناقص او مساو
فاستثناء عين جزء واحد ينتج منفصلة من اعيان البواقي واستثناء عين جزء ينتج نقيض البواقي وفي مانعة الجمع عين
الاول سالبة منفصلة من البواقي كقولنا فليس اما زائد او ما ناقص الثاني حملية يشتمل كل واحد منها على رفع
من البواقي كقولنا فليس بزائد ولا ناقص قوله وقد يقال المستقيم اشارة الى الفرق بين الخلف والمستقيم وذلك من
وجوه الاول ان المستقيم متوجه الى اثبات المطلوب اولا والخلف لا يتوجه الى اثبات المطلوب اولا بل الى ابطال نقيضه
الثاني ان المستقيم متألف من مقدمات مناسبة للمطلوب والخلف مشتمل على ما يناقض المطلوب الثالث ان مقدمات المستقيم
يجب ان يكون مسلمة وبعضها بخلاف الخلف الرابع ان المطلوب موضوع في المستقيم اولا وحقيقتهم ثم النفعة وفي
اما الخلف فان المطلوب فيه موضوع ولا ويرفع منضيه قوله وهذا اشارة الشكوك مثل ما يقال الخلف منتج لا يحقق
فيكون باطلا مثلا اذا اردنا عكس السالبة العرفية عرفية بالخلف فكما انه يدل على ان العكس عرفية كذلك يدل على
انه مطلق او ممكن واجاب بان الدليل اذا دل على اثبات المطلوب فلا شك انه يدل ايضا على اثبات ما هو من لوازمه لكن
غير قادح في دلالته على المطلوب قوله واما رد الخلف الى المستقيم فعلى خلاف ذلك فلما كان رجوع القياس المستقيم الى

الخلف

الخلف ان تاخذ نقيض نتيجة القياس المستقيم وتضمه الى احدى مقدمتي القياس المستقيم لينتج نقيض المقدمة الاخرى
ورجوع قياس الخلف على خلاف ذلك لكن بهذه الطريقة بعينها اخذ نتيجة قياس الخلف وتضمه الى احدى مقدمتي
قياس الخلف حتى ينتج نقيض المقدمة الاولى من قياس الخلف مثلا القياس ليس كل ج د وكل ب د فليس كل ج ب
من رابع الثاني والا لصدق كل ج ب وكل ب د ينتج كل ج د وتضمه الى كل ب ج ينتج ليس كل ج د وهو صغرى
قياس الخلف ولما كان يحلل قياس الخلف الى قياسين والاول منهما وهو الاقتراني من متصلة وحملية مسلمة حتى ينتج
تاليها هي النتيجة المخالفة فاذا اخذ نقيض تالي هذه المتصلة وضممناه الى الحملية انتج المطلوب الاول وهو رد الخلف الى
المستقيم بلا حظ الحال فيما يتعلق بين تالي نتيجة اول القياسين وبين الحملية المسلمة قوله القياسات البرهانية لعله
من المقدمات الواجبة قبولها فتعدد في التعليم الاول مقدمات البرهان ضرورية وتنائجها ضرورية فهم من ذلك انها
ان يكون ضرورية مقابلة للامكان فرد الشيخ عليهم بان المراد ان مقدماتها يقينية واجب قبولها سوآء كانت
ممكنة اولا وتنائجها ايضا واجب قبولها فليس الاعتبار بذلك اي ليس الاعتبار بانها لو لا هو منقول عن صاحب المنطق
فهو قول مستنبع قوله وقد شاركها في ذلك اي شارك الاقيسة السوفسطائية الاقيسة المخمنة الجيدة في اشتمال
المشبهات وهي حسم الى خمسة اصناف حاصله ان القياس اما ان يفيد التخيل وهو الشعر او يفيد التصديق وهو ان يكون
غير جازم وهو الخطابة او يكون جازما فاما ان يعتبر كونه حقا فيعتبر فيه عموم الاعتراف فاما ان يكون كذلك فهو الجدل
او لا يكون كذلك وهو الشغب والسفسطة والشيخ يحيى لتغاليطه هذا القسم متعسر لانه لا يلزم من عدم اعتبار الحقية
اعتبار عموم الاعتراف فان من الجائز ان لا يعتبر الحقية ولا عموم الاعتراف والاظهر ان يقال القياس اما ان يفيد التصديق
او غيره فان افاد التصديق فان افاد يقينا فهو البرهان وان اوقع ظنا فهو الخطابة والا فان اشتمل على عموم الاعتراف او
التسليم فهو الجدل والا فهو المغالطة واعلم ان البرهان لما كان يفيد المقدمات يجب ان يكون مبادية المقدمات وهي

وهو ما نقض ليس كل ج د هذا رد القياس المستقيم الى الخلف وكذا الحال في رد الخلف الى المستقيم

القضايا الواجب قبولها سواء كانت ضرورية او ممكنة ويجب ايضا ان يكون صورته منتجة الانتاج ملا ولا يكون

البرهان الا قياسا لان الاستقراء والتمثيل لا يفيدان الانتاج وغايته اي علته الغائية وعرضه المقدمات التي كان

مادة الجدل اما مسلمات اي المشهورات لانها مسلمة بحسب الشهرة واما المشهورات فالمسلمات الخصم بحسب الشهرة والخصم

سمي المجيب اي غرضه الالزام كما ان غرض السائل ان يلزم فمقدمات البرهان والجدل يستلزم ان يكون المحصل هو الالزام

ملاحظة ان يكون مما ينتفع الناس واما الاستقراء فهو لا يستلزم ان يبطل الظن وان سلم استلزامه فلا دخل في الجدل

في هذا التمثيل ففيه تامل والورود ايضا يعتد بها ايضا محاكاة لان النظم الموزون شبيه الالة في السلاسة والحمرة

اللطافة والدرر المنظومة في السلك واعلم ان جميع الاشعار المشتملة على القضايا المخيلة صغريات لكبريات كلها مدح

الصغريات عليها مثلا الشعر في صفات المحبوب صغرى لقولنا وكل من هذا شانه يجب ان يحب حتى ينتج انه لهذا من

يحب ولا شك انه يفيد الانبساط والميلان اليه فظهر معنى القياسات الشعرية على ما اشار اليه الشيخ في الشفاء

قوله ولعل المحصلين طائفة معتبرة في تقسيم الصناعات اما ان تكون واجبة او ممكنة واما ان تكون ممكنات اكثرية

او اقلية او متساوية فان كانت اكثرية فهو الجدل وان كانت متساوية الطرفين فهو الخطابة وان كانت اقلية او

على انه ربما اكثرية الوجود حتى يكون مشبهة بمادة الجدل او واجبة حتى يساوي مبادي البرهان فهو مغالطة اما

في مقابلة الجدل او سفسطة في مقابلة البرهان واما التي فان كان المقدمات اما صادقة او كاذبة او فيها صدق

وكذب اما ان يكون الصدق فيه غالبا او مساويا او مغلوبا على قياس ما مر في الاولى والمغالطة ما نقصد فيها

الكذب على انها تروج بها انها صادقات وهي مبادي البرهان او مخلوطة فيها الصدق وهي مبادي الجدل **قوله**

بالمظنونات والمخيلات غير معتبرة فقد تقرر ان الصناعات خمس وان مبادي المقدمات ومبادي الجدل المشهورات ومبادي

الخطابة المظنونات ومبادي الشعر المخيلات ثم ان المغالطة غير المشابهة بالمقدمات في السفسطة والمشهورات في

المشاغبة

المشاغبة ولم تعتبر المشابهة بالمظنونات والمخيلات لان افادت ظنا او تخييلا فهي هي والا لم يكن معتدا بها ثم ان سفسطة

والسفسطة عامة في جميع الناس لان من علم البرهان والسفسطة انتفع بها اما بالبرهان فظ واما بالسفسطة فللاحتراز عنها

واما لم يورد المغالطة لان المشاغبة لا تعم كل انسان بل انما هي بحسب الخصم واما منافع الجدل والخطابة فانها تختص بالعوام لان

الجدل لا يلزم الغير والخطابة وهو لا يتم الا بالاجتماع مع الغير وكذا الخطابة لاقناع الغير والشعر بالتخييل فيكون كل منهما بحسب

الغير والتمدن بخلاف البرهان فانه لتحصيل الحق لنفسه ولا دخل للغير والاجتماع فيه وكذا السفسطة للاحتراز عنها لا

لاحتراز غيره عنها فلا اجتماع بها ولا توقف على مشاركة تمدن قوله والقياسات المغالطية هي المؤلفة استيناف كلام في

القياسات المغالطية والاولى الحاقها بما قبلها في المغالطات الى قوله والا فلا اعتداد بها ثم تقرير مذهب المحصلين ثم

توجيه الاقتصار على البرهان والسفسطة **قوله** كما ان المطالب الحاصل ان المطالب في العلوم اما ضرورية او ممكنة

او وجودية اما مثال الاول والثاني فظ واما مثال الوجودية فانخسافات الكواكب وايضا لانها فانها الانعدام مادامت

الكواكب ثم ان تقسيم المطالب بمواد مخصوصة منتجة لها فالبرهان ينتج الضروري من الضروري وغير الضروري من غير الضروري

وتقرير جواب السؤال ان العلم بثبوت الاوسط للاصغر هو الذي يفيد العلم الضروري بثبوت الاكبر للاصغر فلو لم يكن ثبوت الاصغر

للاوسط ضروريا جاز ان لا يثبت الاوسط للاصغر في زمان العلم به لان العلم بثبوت الاوسط للاصغر موقوف على ثبوته في

نفس الامر واذا زال العلم بذلك الثبوت زال العلم بالنتيجة الضرورية فلا يكون العلم بالنتيجة الضرورية حقا لان اليقين هو الاعتقاد

الجازم المطابق الثابت مثلا في القياس المذكور العلم بثبوت الضحك للانسان انما يكون اذا ثبت الضحك للانسان

الضحك لم يثبت للانسان دائما فزوال العلم بثبوته عند زوال الضحك فزوال العلم بالنتيجة لزوال سببه فقوله كان الحكم

عليه بالنطق حال زوال الضحك كاذبا اي مجهولا فلا يكون هذا الاقتران مفيدا لنفس النتيجة وايضا الحكم بوجود الضحك

لكل انسان لا يكون من المحسوس من العقل ولا يحكم به فما لم يعلم علته فلا يكون من مقدمات البرهان لان مقدمات البرهان

المحسوس

تقسيمه والصحيح باعتبار علته ضروري الثبوت للانسان فما استفيد الضروري الا من مقدمة ضرورية وفيهما نظر
من وجهين الاول انه لو كان صحيحا لزم ان يكون جميع مقدمات البرهان ضرورية سواء انتج الضروري او غيره
اما الاول فلتوقف العلم بالنتيجة على العلم بالمقدمتين فلو كان احديهما غير ضرورية جاز زواله فيزول العلم بالنتيجة
فلا يكون يقينا واما الثاني فلان كل مقدمة لا يحصل العلم بها ما لم يعلم سببها فيكون ضرورية باعتبار سببها الوجه
ان العلم بالنتيجة لا يلزم زواله عند زوال العلم بالمقدمتين لان العلم بالمقدمتين علة العلم بالنتيجة وانتفاء العلة لا
يستلزم انتفاء ما هو معلولها فاعتبار السبب مع المقدمة لا يستدعي الا ضرورتها وانما يكون ضرورية لو كان
السبب دائما ودوام السبب المطلق غير لازم والاولى في الجواب ان يقال المراد بقولهم ان القياس المنتج للضروري
يجب ان يكون جميع مقدماته ضرورية بل المراد انه يجب ان يكون فيه ضروري سواء كان جميع مقدماته ضرورية او لا
وكذلك القياس المنتج لغير الضروري يجب ان يكون فيه غير ضروري سواء كان جميع مقدماته غير ضرورية او لا قوله
وهذه ضرورة اخرى وهي بحسب الصدق فالمراد بكون المقدمات ضرورية كونها ضرورية الصدق سواء كانت
ضرورية في نفسها او ممكنة وايا ما عنى بقوله وهي الضرورة الثابتة اللاحقة بالحكم لا الضرورة بشرط المحمول الا انها
القضايا الممكنة وهي من مقدمات البرهان قوله اذا قيل في كتب البرهان المراد بالضروري في كتاب القياس الضرورة
وفي كتاب البرهان ما يعم الضرورة الذاتية والوصفية وهي التي نسبة المحمول فيها الى الموضوع ضرورية ما دام وصف الموضوع
ويجب ان يكون محمولات مقدمات البرهان ذاتية لموضوعاتها على احد الوجهين المذكورين في الكتاب وهو ان يكون ماخوذا في حد
الموضوع او لاحقة له لماهيته المختص او المطلق قوله فان الغرض لا يفيد العلم بالاسباب نعني الاعراض الغريبة لا تفيد العلم الا
الذاتية التي هي محمولات مسائل العلوم ويقام عليها البراهين كما ان النتائج هي اثبات الاعراض الذاتية فلا بد من ان يكون
المقدمات لكون مناسبة للنتائج قوله وذلك لان المحمول على شيء بحسب جوهره هو المحمول هاهنا ان لعدم الانفصال في

الضرورية

الضرورة على الضروري بحسب [illegible] ذلك ان محمولات مقدمات البرهان هي المناسبة لمحمولاتها وذلك لموضوعاتها
المحمول الذاتي بالحمل بحسب جوهر الموضوع والمحمول بحسب جوهر الموضوع ربما يزول بزوال الموضوع وربما لا يزول
والمشروط بكون الموضوع على وضع اي الضرورة ما دام وصف الموضوع يشمل الزايل وغير الزايل الا انه [illegible] في جميع
عدم الوصف بخلاف الضروري الذاتي فان الضرورة اذا كانت ناشية من ذات الموضوع فاذا تحققت الذات تحقق الضرورة
فلا بد من اخذ الضروري بالتفسير الاعم ليتناول الضروري بالذات وبحسب الوصف قوله وكونه اوليا مندرج هذا مستفاد
من الشرط الثالث فانه اذا كان محمولات المقدمات ذاتيات او اعراضا ذاتية فالحمل فيها لا يكون بحسب امر اعم او اخص
انما قال على بعض الوجوه لان الاعراض الذاتية لا يجب ان يكون ضرورية للموضوع وههنا المحمولات ضرورية واعراض ذاتية
فهي اعراض ذاتية على بعض الوجوه قوله واحتج على ذلك حاصل هذا الجواب ان المهية اذا كانت متصورة بكنه حقيقتها
لا تطلب ثبوت ذاتياتها لها بالبرهان واذا كانت متصورة بعارض من عوارضها جاز لان الذاتيات ليست [illegible] المعلوم
العلوم والمعروض المجهول والجواب عن الثاني ان ثبوت الذاتي للمهية ليس بغلط واما لمية ثبوته فيمكن ان يكون [illegible]
علمنا ان الانسان جسم فربما لا نعلم اللمية وهو حمل الجسم عليه بحمل الحيوان وسطا قوله ولكل علم مبادي ومسائل الكل علم موضوع
ومبادي ومسائل ووجه الحصر انه اما ان يتعلق بالعلم او لا ان كان ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية فهو الموضوع والا فان كان
مقصودا بالذات في ذلك العلم فهو المسائل والا فهو المبادي ثم ان الشارح عرف المبادي بالاشياء التي يبنى عليها [illegible]
مسائل العلم وفيه نظر لان الاصول الموضوعة قد يكون البرهان عليها في علم آخر مع ان مسائل العلم يتوقف على ذلك البرهان ايضا
اذ معرفة الاصول الموضوعة لما توقفت على ذلك البرهان فما يتوقف عليها يتوقف على ذلك البرهان قطعا فالاولى
ان يقال كما ذكر الشيخ المبادي اما تصورات وهي الحدود او تصديقات وهي المقدمات التي تؤلف منها قياسات ذلك العلم
المقدمات التي ذكرت في ذلك القياسات بالفعل واما برهان تلك المقدمات فليس من مبادي ذلك العلم ولا لازم ان يكون [illegible]

علم آخر ويكون احد العلمين مختلطاً بالآخر وكان الشيخ اشار اليه بقوله وكل اصل موضوع في علم فان البرهان عليه في علم آخر
والعلم الخاص الذي يكون على هذين الوجهين تحت العلم العام لكنه لا يكون جزءا منه فتأمل بل انه غير المطلق يكون جزءا من الهندسة
ملابان يكون العلم الخاص على الوجه الاول جزءا كما اذا كان العلم اعتباراً والجواب ان المطلق ثم بهيئة الهندسة خارج لان
الهندسة خارج عن الهيئة **قوله** فان علم المناظر داخل المعنى الثاني اي تحت العلم الباحث عن الخطوط في سطح المخروط
المتصل بالبصر تحت المعنى الاول وهو داخل تحت الهندسة والاثبت بالحق الكتاب ان تعد انها احسن في المناظر كونه جزءا
نوعا من موضوع الهندسة وكونه مختصا بعرض هو الاتصال بالبصر فاذا اخذ هذين الوجهين محل تحت العلم
اجتماعهما كان اولى **قوله** اما ان يوضع احدهما مقارنا لاعراض ذاتية اي يكون موضوع احد العلمين مقارنا لاعراض
خاصة لموضوع الآخر كموضوع الموسيقى والحساب فان موضوع الموسيقى النغم من حيث عرض لها نسب عددية
للتأليف والنغم من الكيفيات المحسوسة المسموعة فلولا الملابسة كان جزءا من الطبيعي لكن الف العدد اعراض خاصة
بالعدد الذي هو موضوع علم الحساب فيكون الموسيقى تحت علم الحساب من شأن موضوعاتها وذلك لان النغم اذا بحث
فيها عن الف العددية فلابد ان يعتبر فيها ضرب من العدد فكانها وضعت عددا مخصوصا فيندرج بهذا الاعتبار
تحت العدد الذي هو موضوع علم الحساب والحاصل ان العلوم اما متباينة او متداخلة او متناسبة وذلك يتعلق
موضوعاتها فتناسبها وتباينها ان كانت موضوعاتها متداخلة اي يكون موضوع احد العلمين اعم من موضوع الآخر
او موضوع احدهما من حيث يقارنها اعراضا خاصة هو موضوع الآخر سمى علوما متداخلة ويسمى العلم الخاص
تحت العلم العام وان لم يكن الموضوعات متداخلة فان كانت واحدة لكن يتغاير بالاعتبار او كانت اشياء لكنها تشترك
في الجنس او يندرج تحت جنس واحد سميت متناسبة والا فمتباينة **قوله** واصح الروايات ما اوردناه حيث قال
في عنوان الفصل الاول القول في مقدمات العلوم وفي موضوعاتها وفي الفصل الثاني في حل البرهان وتناسب العلوم

وتم

موضوع

والمراد الفصل بهذا المعنى اخص منه لان البراهين في المعنى الثاني صارت بهذا الفصل جزءا من العلم المنقول اليه بخلاف المعنى
الاول **قوله** لكن في الشكل الاول يجب ان يقال هذا المحموم يحمى غب وكل من يحمى غب فعلته قشعريرة غاربة
ناخية فالاستدلال بحمى الغب التي هي علة القشعريرة عليها دون الاستدلال بالقشعريرة على كون الحمى غبا كان برهانا
انيا ونظر الشارح على هذا المثال وارد **قوله** والدليل يشارك برهان اللم في الحدود وانما خصصه بمشاركة
بالدليل لان الاستدلال في غير الدليل يجوز ان يكون من احد المعلولين على المعلول كان دليل ان وان كان علة كان برهان
اذ لابد فيه الاوسط بالاكبر تصير به دليلا **قوله** والعلم اليقيني يحصل به اذا كان السبب في العقل مستندا الى سبب
الوجود سبب التصديق بالنسبة اذا لم يستند الى ما هو سبب للنسبة في نفس الامر لم يحصل اليقين لان السبب ما لم يوجد
يجب وجوده لا يكون الا من جهة وجود السبب فلو فرض علمه من غير جهة فرض عدم ... علم وجوبه من جهة سببه
لم يعلم وجوده فيقين وجود النسبة انما يكون من يقين وجود سببها فان فرض انا تيقنها من جهة يقين سبب ... فان
كون يقينه من يقين السبب الذي هو في نفس الامر والا لم يحصل اليقين **قوله** فالاوسط علة في برهان اللم الثاني دون الاول
يعني ليس من شرط برهان اللم ان يكون الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا بل ان يكون علة لوجود الاكبر في الاصغر فانك اذا
قلت كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فالبرهان لمي فان الحيوان علة لحصول الجسمية في الانسان وان لم يكن علة لوجود
الجسمية مطلقا وربما كان الاوسط ربما يكون معلولا للاكبر ومع ذلك يكون علة لوجود الاكبر في الاصغر كقولنا هذه
الخشبة تحركت اليها النار وكل ما تحركت اليه النار يوجد فيه النار فوجود النار اكبر وحركة النار اوسط وهي علة لوجود
النار في الخشبة مع انها معلولة للنار **قوله** يفسر هذا المطلب اي مطلب ما بحسب الاسم فشرح ما يدل عليه الاسم عن
قسمه وهو مطلب ما بحسب الحقيقة وتقرير الكلام ان مطلب ما بحسب الاسم مقدم على مطلب هل اذ لم يكن ما يدل عليه
الاسم المستعمل في المطلب مفهوما فانه لو كان مدلول الاسم مفهوما لم يحتج الى الطلب فضلا عن تقدمه على مطلب هل كما قال

الآخر ومعه ولم مصور فيه برهان لم ولا تصور المشارك الاخر يكون علة ... حتى لو كان الاوسط المعلول

عن المغالطة موجودة فانه تقدم عليه ما المغالطة اذا لم يكن ما يدل عليه اسم المغالطة اعني ذو وضع لاسم مفهوما فانه اذا
كان مفهوما لا يطلب هل لعدم وأما قوله حدا فيمكن توجيهه بوجهين احدهما ان يكون حدا حالا عن ضمير في يدل
المعنى اذا لم يكن الذي يدل عليه الاسم حال كونه حدا للمطلوب وهو الاسم المستعمل مفهوما اي لم يكن مدلول الاسم
المستعمل المحتاج بيانه الى التحديد مفهوما وثانيهما ان يكون حدا مفعولا خبرا ليكن ما الفاعل في قوله حدا
لم نفسر المراد الشارح انه انما قال اذا لم يكن مدلول الاسم حدا مفهوما لانه لو كان مدلوله حدا ومع ذلك مفهوما كان
وجود تلك الذات معلوما فلا يطلب بهل البسيطة فضلا عن تقديم ما يحب الاسم عليها وهذا الكلام كما ترى فيه تعسف
عظيم لان الحد كما يكون بحسب الحقيقة كذلك يكون بحسب الاسم فمن اين يلزم من تحديد مدلوله ان يكون موجودا
ولو فرضنا ان وجوده لازم من تحديده فلا يلزم من فهم الكلام وجوده والاولى ان يقال ان ما يدل عليه الاسم كما يحد
هو تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا فيرسم ايضا اذا كان التعريف بعض عوارضه وقد نبه عليه فيما قبل بقوله مطلب
ماهية مفهوم الاسم فتقدم مطلب ما على مطلب هل انما لم يكن ما يدل عليه حدا مفهوما اي اذا لم يكن حده كذلك الاسم مفهوما
فانه لو فهم ما يدل عليه ذلك الاسم برسمه لم يحتج الى المطلب اولا ثم تطلب هل البسيطة واما قوله الاخرى
فالاسم المستعمل حتى يحمله على انه جزء من مطلب ما والاظهر ان يحمل على انه جزء من مطلب هل حتى اذا اريد السؤال عن وجود
تقدم طلب اسم المثلث قوله وعلى هذا القدر يمكن ان يطوى مطلب لم في مطلب ما لان مطلب ما هي وعموم بعد
ماشبه قوله واما الثاني وضع الشيء بدله عليه كقولنا كلما كانت الاربعة موجودة كانت الثلاثة موجودة وكلما كانت الثلاثة موجودة
فرد وكلما كانت الاربعة موجودة فهي فرد وهي غير المنتجة اذ النتيجة كلما كانت الاربعة موجودة فالثلاثة فرد لان الضمير في الكبرى
راجع الى الثلاثة قوله واما الذي يرجع الى مادة القياس الخ حقا في ان الغلط في المادة ان يكون جميع مقدمات القياس او بعضها كاذبا
لكن غير الشيخ فيه امرين ان يكون المقدمات بحث اذا اعتبرت على الوجه الواجب اخذ صورة القياس وان يكون بحث اذا وقع

مفهوما اذا كان مدلوله حدا والحد انما يكون للذوات المحصلة يكون له ذات محصلة واذا كان منه

اختلال المادة عليه فان قولنا كل انسان حيوان وكل حيوان حجر يختل بحسب المادة وان احد بحسب
الواجب ان يقال لا شيء من الحيوان بحجر لم يختل صورته قوله وقد عرفت الفرق بينهما اي بين هذين الصنفين
المذكورين في المثال المذكور انه ثبت الفرق في المقدمتين وحذف عنهما كان قياسا منعقدا بحسب الصورة لكنه
ليس بواجب القبول ليفرق بين القياسين اي القياس المنعقد بحسب الصورة والقياس الواجب القبول وكذا ان
عطف على قوله ان الكل يعني ان الكل يشمل الآحاد لا بمعنى ان احد الواحد فالواحد قوله وكانه يقول حصل انه
ثمة نظر لان قولنا حصل دال على الحصول في الزمان الماضي فيصدق قطعا قوله وح لا فرق بين قولنا كان
شاعرا وبين قولنا هو شاعر لان كان اذا كانت رابطة لم يكن معناه الا النسبة الحكمية ولم يدل على الزمان
فلا يكون ناقصة واذا كانت ناقصة دلت على الزمان وح يكون جزءا من المحمول كما في الاول واعلم انه يكفي في سائر كذب
قولنا امرؤ القيس شاعر انه حمل الشاعر على امرئ القيس الذي ليس بموجود الآن فيكون كاذبا بقوله لان حذف لفظة
كان الى قوله على هذا القدر لا مدخل له في ذلك البيان ولا فائدة فيه قوله وهو المسمى بجمع المسائل في مسألة
واحدة كقولنا الانسان وحده ضحاك وكل ضاحك وحده حيوان فقولنا الانسان وحده ضحاك يتضمن ان
الانسان ضحاك وليس غيره ضحاكا وانما لم يذكره الشيخ لانه غير متعلق بالقياس بل انه داخل تحت فساد الصورة اذ
النظم انما نشأ من القضية الثانية وهو قولنا ليس غير الانسان ضحاكا لانها الكبرى ليس على النظم المنتج و
لنكن هذا اخر ما اردنا ايراده من قسم المنطق من هذا الكتاب والله تعالى الموفق للصواب

وقد تم اتمام هذا البحث بعون الله سبحانه في السادس والعشرين من
شهر ذي قعدة الحرام سنة ٩٢٣ وقد سأل الله تعالى
توفيق اتمام الشطر الثاني على وجه التمام
والحمد

النفس

بسم الله الرحمن الرحيم

لقد اتينا على قسم المنطق من شرح الشرح موفين حقه من التحرير مشيرين الى ما فيه من سقط الفرز ونحو بنا الان ان نفيض في شرح الطبيعيات مستعينين بالله انه مفيض الكمالات وولي الخيرات قوله هذه اشارات الى … ومن سبق ان الاشارة حكم يحتاج اثباته الى برهان ودليل والتنبيه حكم لا يحتاج اثباته الى دليل بل يكفي في اثباته مجرد ملاحظة تصوراته او النظر السابق لان الاصل مقدمة كلية تصلح ان يكون كبرى لصغرى سهلة الحصول … تخرج الفرع من القوة الى الفعل مثلا اذا تقرر ان كل انسان حيوان وكان منضما اليه مقدمة سهلة الحصول وهي ان زيدا انسان يحصل من انضمام المقدمتين ان زيدا حيوان وهو الفرع فيكون نسبة الاصول الى الفروع نسبة الكلي الى الجزئيات ونسبة المجمل الى التفاصيل نسبة الكل الى الاجزاء ولما كان دابهم اتقان الاصول واثباتها بالبرهان يستخرج منه الفروع خص الاشارات بالاصول ولما كان التفاصيل كالامور المجملة والمجمل كالفروع فعند اتقان الاصول يكون المجمل معلومة بادنى تنبيه خص التنبيه بالمجمل قوله وانا اعيد وصيتي فيه ثلثة اوجه الاول انه كان عرض من المشايخ الكبار المنع منه وضع هذا الكتاب وقد كان الشيخ وصيه قبل تاليفه مرارا ان هذا العلم من اعز الاشياء يضن به وتحفظ الا عن اهله ومستحقيه فالان ذكر تلك الوصية وقال انا اعيد وصيتي الثاني ان ذكر … لا بد ان يكون ترتيب كتابه على الاجمال فحيث كان تلك الوصية المتاخرة في ذهنه … ههنا ذكرها بمنزلة الاعادة الثالث ان قوله اعيد

يكون بمعنى الاستقبال اي ساعيد وصيتي وهي ان يضن بهذا الكتاب … لا حاجة الى عقده قوله ازهد … من الحكمة النظرية لما ذكر الشيخ انه يجب ان يضن من الحكمة ولا شك ان الضنة خصلة غير محمودة اراد الشارح … عن ذلك وحاصل اعتذاره ان مباحث الحكمة لانها اشتغالها نضع فيها الوهم والعقل يحتاج الى قوة نظر وزيادة استعداد وجودة قريحة فمن لم يكن له ذلك غرض قوانين الحكمة عليه لا يجدي له الا زيادة غاية … لا ينتج … فيكون ايقاع الشيء في غير موضعه وعلى هذا يكون الضنة محمودة قوله فان … الوهم انما يدرك المعاني الجزئية … والعقل يدرك الكليات فكيف يقع التعارض بينهما وانما يقع … لو كان منهما مدرك مشترك فقول … والكليات هو النفس الا انها تدرك المحسوسات بآلة الوهم والكليات بالقوة العقلية لكن … فيحكم على المعقولات المجردة باحكام المحسوسات فلا جرم يقع في الغلط والمعارضة من الوهم والعقل … النفس الى استعمال آلة الوهم دون العقل وبالعكس قوله والناظر فيهما يحتاج الى … بالعقل العقل … مدرك المجردات والذهن قوة … متهيئة نحو الاكتساب والفكر حركة النفس الى المبادي ليرجع منها الى المطالب … العقل نحو المعقول وانما خص التجريد بالعقل لان العقل المدرك لما يدرك شيئا اذا كان … من تجريد العقل حتى يمكنه تعقل المجردات وخص الذهن بالتمرن لانه لو لم يكن الذهن متمرنا حتى يتمرن … مبادي لم يكن معدا نحو الاكتساب والفكر الصفية لان الحركة لو كانت مشوبة بشوائب لا تنتج … بالذهن لان المحقق اذا كان على سبيل الذهن كان قريبا انسا الى الحصول … قوله … الموجود لا في موضوع التصديد … نوعان غير مشتق كالضرب ومشتق من الاسماء الجامدة كالتحجر من الحجر والتجوهر من … ان يكون معناه مشتملا على معنى ذلك الاسم الجامد فلا بد من معنى الجوهر وههنا اشكال وهو ان … معنى الجوهر اما ان يعتبر في مفهوم الجوهر او لا فان لم يعتبر يجوز ان يكون ماخوذا من الجوهر بمعنى الكائن لا في موضوع …

لكونه ماخوذا من الجوهر بمعنى الحقيقة لان الاجسام ليست مما لا يكون حقائق ومصرحا فى الجواب انه لا شك ان معنى
الجوهر صيرورة الشئ جوهرا لكن الجوهر اذا اخذ بمعنى الكائن لا فى موضوع لا يمكن ان يوجد الجوهر على انه حقيقة من
الصيرورة والا لزم صيرورة الشئ جوهرا بعد ما لم يكن وهو ممتنع ولا يخفى انه مجاز كما يستعمل بمعنى اثبات جوهرية الاجسام لان
هذا النمط ليس فى اثبات جوهرية الاجسام بل فى بيان ماهية الجسم انه مركب من المادة والصورة وتعيين الفصل
لكن مقصوده انه غير سائغ واما ان اخذ الجوهر بمعنى الحقيقة فلا يصح اما ان اخذ الجوهر على الحقيقة اعنى الصيرورة
فهو غير جائز لان صيرورة الشئ حقيقة بعد ما لم يكن ممتنع او على المجاز وهو تحقيق حقيقة الجسم من المادة والصورة وبيان
ذاتيه فهذا صحيح ومناسب لما هو المراد بقصد من وضع النمط اعنى تحقيق الجسم الذى هو موضوع الطبيعى فوجب الحمل عليه وهذا
على وفق ما قال ابن رحمه فى هذا المقام ان الجسم الذى يبحث عنه المتكلم هو الطويل العريض العميق وفى الحقيقة يعرض عنه
الشيخ الجسم الجوهرى يعرف به فاراد ان يثبت كون الاجسام جواهر قوله واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث
الشيخ يتكلم اولا فى هذا النمط فى ان الجسم ليس مركبا من الاجزاء التى لا تتجزى ثم فى انه مركب من المادة والصورة ثم شرع
فى بيان احوالهما فى اثناء بيانها ثبت تناهى الابعاد والبحث عن الاجزاء التى لا تتجزى وعن تناهى الابعاد طبيعى
واثبات المادة والصورة الهى فهو خلط المباحث الطبيعية بالمباحث الالهية وانما خلط لان العلم الاول حق تعلم
المعلم مبدأ بالطبيعيات لان فاعله المعلم تقدم الاسهل فالاسهل والطبيعى عام تشتمل على المحسوسات التى هى اقرب الى الناس
على ما شرع عليه تقدم الطبيعى فى البحث ولما كان موضوع الطبيعى هو الجسم الطبيعى فلا بد من تحقيق ماهيته المؤلفة من
المادة والصورة فوجب على الشيخ اثباتهما وبيان احوالهما فانه لو قال فى ابتداء التعلم انه مركب من المادة والصورة
ويجئ بيانهما فى علم آخر لكون ذلك دغدغة للمتعلم فى اول الامر وثلاث غير لائق فى العلم الكلى ثم لما كان اثبات المادة و
الصورة موقوفا على نفى الجزء الذى لا يتجزى وجب تصدير الكلام به لانه آخر ما يحتاج اليه المقاصد فان المقصد هو

الجسم ثم اثبات المادة والصورة ثم نفى الجزء الذى لا يتجزى ولما تناهى الابعاد فهو ما يتوقف على بعض احوال الموجود
فتوقف بيان التلازم منهما عليه على الحق فلهذا اورده فى اثناء الكلام ثم ان ههنا ابحاثا الاول ان التعليم فى
العلم الطبيعى متدرج من مبادى المحسوسات الى المحسوسات مما تقرر فى صناعة البرهان من انه لا سبيل الى معرفة امور
ذوات المبادى الا بعد معرفة مباديها والمحسوسات على الاطلاق مبادئ من جهة ووقوعها فى التغير زمانى
فالمبادى بهذه المادة والصورة والفاعل والغاية والرابعة منها العدم وليس يعنى العدم المطلق بل عدم شئ عما من شأنه
ان يكون ضدا لما شئ وتفصيل ذلك مذكور فى المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء الثانى ان موضوع الطبيعى هو الجسم
لا مطلقا بل من حيث هو واقع فى التغير الحركة والسكون ومراده من ذلك ليس ان موضوع الطبيعى الجسم من حيث يتحرك
ويسكن بالفعل والا لم يكن البحث عن الحركة والسكون من الطبيعى بل المراد ان موضوعه الجسم الطبيعى من حيث يستعد
للحركة والسكون وهذا كما يقال ان موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض فليس المراد الا انه من حيث
يستعد للصحة والمرض والا لم يكن البحث عن الصحة والمرض من علم الطب والحاصل ان حيثية استعداد الحركة و
السكون هى الجزء من الموضوع لا حيثية الحركة والسكون الثالث ان مباحث المادة والصورة مصادرات فى
العلم الطبيعى ومسائل فى الفلسفة الاولى اما انها مصادرات فيه فلان اثبات موضوع العلم او اجزائه لا يكون مسئلة
فى ذلك العلم لان الموضوع ما يطلب له عوارضه الذاتية وما لم يعلم وجوده استحال ان يطلب له شئ ولان مسائل العلم
اثبات الاعراض الذاتية واثبات الاعراض يتوقف على ثبوت الموضوع واجزائه فلو كان ثبوت الموضوع واجزائه
مسئلة من المسائل لتوقف الشئ على نفسه وانه ممتنع ولان العلم الطبيعى لا يبحث الا عن احوال الاجسام من جهة التغير
ومباحث المادة والصورة ليست كذلك واذا ثبت ان مباحث المادة والصورة ليست من مسائل العلم الطبيعى
لزم منه ان يكون مصادرات فيه فعلم انه ما فى الباب ان معرفة ماهية الجسم موقوفة على اثبات المادة والصورة وانما

موضوع علم الطبيعى

على ما هو احوالها فلا نقول ان العلم بحقيقة الجسم على الوجه الاتم الاكمل كما يتوقف على العلم بالمادة والصورة تصورًا او تصديقًا كذلك يتوقف على معرفة المناسبات التي بينهما وذلك ظ واما انها مسائل الالهي فلانها احوال لا تحتاج الى المادة في الوجود فان البحث هناك اما عن وجود المادة والصورة او عن تلازمهما وتشخصهما ولكل ذلك غني عن المادة الرابع ان نفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد من مسائل الطبيعي اما نفي الجزء فلان عدم التركيب من اجزاء لا تتجزى من اعراض الجسم الطبيعي ولان تجزئة الاجزاء وعدم تجزيتها عارضة للاجسام التي هي اجسام طبيعية عند الحكماء فان الجسم عندهم متصل واحد لا ينقسم الا الى الاجسام وعند المتكلمين اجزاء الجسم اجزاء لا تتجزى فيكون هذا بحثا عن عوارض الاجسام على مذهب الحكماء واما تناهي الابعاد فلان الابعاد المتناهية اعراض ذاتية للاجسام الطبيعية وذلك ظ لا يقال هذا منافي لما بيّن من ان عدم التجزئة والتناهي عوارض الجسم لكن لا يكفي هذا بل لا بد مع ذلك ان يتبين انه عارض له من جهة الحركة والسكون لانا نقول المراد جهة التغير والحركة خروج المادة من القوة الى الفعل على ما اشار اليه الشيخ حيث قال ونعني بالحركة ههنا خروج من قوة الى فعل في مادة فبحث الطبيعي انما هو في احوال تعرض الاجسام الطبيعية من جهة اشتمالها على المادة ويوضح ذلك انه اسبق تلك المباحث الطبيعية بحثا [illegible] احدهما عن تناهي الجسم ولا تناهيه في الانقسام والصغر والآخر يبحث عن تناهيه ولا تناهيه في العظم والتناهي واللاتناهي انما يعرضان للجسم من جهة المادة اما النهاية فظاهر مما سيجيء واما اللانهاية فلانه ليس عدم النهاية مطلقا بل عدم النهاية عما من شانه ان يكون متناهيا فان قلت لو كان كذلك لكان علم الطب وغيره من اجزاء الطبيعي لانه باحثة عن احوال تعرض الجسم الطبيعي لا من جهة المادة قلنا نعم كذلك الا ان الطبيعي لا ينظر الا الى جهة المادة لا الى ان تلك الجهة هي جهة الصحة والمرض وجهة الشكل او غير ذلك بخلاف الطب وعلم الهيئة وغيرهما

فانها

فانها نظر الى الجهة الخاصة وهذا كما ان الالهي يبحث عن احوال لا تتوقف الا على جهة الوجود لا على ان يصير موضوعا طبيعيا او رياضيا او خلقيا وهذه العلوم الجزئية تبحث عن احوال تتوقف على تلك الوجودات الخاصة قوله الجسم فقال الاشتراك على الطبيعي الجسم مقول بالاشتراك على امرين احدهما الجسم الطبيعي وهو جوهر يمكن ان يفرض فيه بعد ما كيف ما كان وهو الطول وبعد آخر مقاطع له على زوايا قائمة وهو العرض وبعد ثالث مقاطع لهما كذلك وهو العمق وانما قال يمكن ان يفرض ولم يقل يوجد لان تلك الابعاد ليس يجب ان تكون موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة وان وجدت فيه كما في المكعب فليس الجسمية بحسب تلك الابعاد الموجودة فيه بالفعل بل كل جسم يوجد فيه ثلاثة ابعاد فرض فيه ابعاد معينة محدودة الى غايات واطراف معينة والجسمية ثابتة باعتبار تلك الابعاد المعينة الموجودة بالفعل فربما تزول وتتبدل وتبقى الجسمية الطبيعية بعينها انما الجسمية وصورتها هي الاتصال الصحيح لفرض هذه الابعاد لا تتبدل اصلا وان تبدل الابعاد المعينة وايراد عبارة الامكان لان مناط الجسمية ليس فرض ابعاد ثلثة بالفعل حتى يخرج الاجسام عن الجسمية مالم تفرض فيه الابعاد بالفعل بل مجرد امكان الفرض وان لم تفرض فيه اصلا [illegible] فيه الابعاد الثلثة ان اراد به ابعاد الثلثة مطلقة فالتعريف تام مستدرك وان اراد الابعاد المعينة اختل لكونها من العرضيات المفارقة ولهذا لا يعد هذه اللفظة في كتاب الشفاء وان استعملها في مواضع عديدة الا منكرة اذا عرفت هذا فنقول قولنا جوهر كالجنس يشمل سائر الجواهر وقولنا يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة كالفصل يخرج باقي الجواهر وقيل قيد الثلثة احتراز عن السطح فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان لا الثلثة ورد عليه ان السطح خرج بالجوهر ويمكن ان يقال المتكلمون ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح والسطح مركب من الخطوط والخطوط من النقط وهي جواهر فيكون السطح عندهم جوهرا وانما يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح عرض اريد الفرق بين الجسم الطبيعي وبين السطح على تقدير انه جوهر فاحترز من السطح بذلك القيد على التقرير الذي [illegible]

الجسم التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة فالكم جنس قبل المتصل والمنفصل ويخرج بالمتصل المنفصل وقوله له الابعاد الثلثة الخط والسطح والزمان وليس المراد بالابعاد الثلثة ههنا الخطوط المفروضة المتقاطعة كما في تعريف الجسم الطبيعي وان المركب يدل على ان الجسم التعليمي مشتمل بالفعل على الابعاد الثلثة ولو وجدت الخطوط بالفعل في الجسم التعليمي لوجدت في الطبيعي ايضا بل المراد الامتدادات في الجهات فان الجسم التعليمي وان كان امتدادا واحدا ساريا في سائر الجهات لكنه باعتبار كل جهة امتداد فيكون له امتدادات ثلثة باعتبارات ثلثة في جهات ثلثة والى هذا اشار بعض اهل التحقيق بقوله ومن علامة الطبيعي ان يفرض فيه ابعاد ثلثة ونعني بها الخطوط المتوهمة لا الامتدادات المحسوسة في الجسم التي هي الجسم التعليمي الموجود فيه بالفعل اما لازما كما في الافلاك او غير لازم كما في الشمعة التي تتغير امتداداتها ثم تعريف الجسم الطبيعي بهذا المعنى لانها هي الكمية التي تتغير وتتبدل مع بقاء الجسمية الطبيعية وعرف الجسم التعليمي بها لان حقيقته تلك الكمية السارية في الجهات الثلث وتوضيحه انه حشو ما بين السطوح فانه منتهي في اي جهة بالسطح ولا شك ان الجسم اذا رسم مثلا فقد اشتمل عليه سطوح ستة هي نهايات الجسم التعليمي فيكون الجسم التعليمي ما بينها وهو كمية قائمة بالجسم الطبيعي متناهية بالسطوح حتى ان الموجود فيما بين السطوح امران احدهما الجسم الطبيعي وثانيهما الكمية القائمة به السارية فيه فتامل ذلك فانه لا مزيد على هذا التصوير قوله وقد ذهب الفاضل الشارح حق المذكور اعلم ان اعتراض الامام انما يرد لو كان ذلك التعريف حدا للجسم الطبيعي لكن الشيخ قال في الهيات الشفاء المشهور فيما بين القوم ان الجسم هو الطويل العريض العميق وليس معناه ان الجسم ما وجد فيه ابعاد ثلثة متقاطعة بالفعل بل معنى هذا الرسم للجسم انه هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة هذه عبارته ولا شك ان معنى الرسم لا يكون حدا ثم ان الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعم من ان يكون جسما طبيعيا او جسما تعليميا فيكون بينه وبين الجوهر عموم وخصوص من وجه ومن قواعدهم ان كل شيئين بينهما عموم وخصوص من وجه يكون

بهذه المركبة منها اعتبارية لا حقيقية فلو كان هذا التعريف حدا لزم ان يكون بهذه الجسم الطبيعي اعتبارية وانه مح وانت تعلم في علم ان الحقيقة المحققة انما حقيقتها تحصل بسبب اجزاء مفروضة بل القوم لما حاولوا البحث عن حقيقة الجسم لا يدوا ان يميزوا ويحرروا محل النزاع فيضعوا علامة خاصة به شاملة لافراده حتى يحقق بعض من نقل كلامه واما الشارح فقد تصدى للباحثة على انه لم يقرر جوابه عن الاول انه انما يبطل حقيقة الجوهر ان لو قال الجوهر هو الموجود لا في موضوع والموجود لا في موضوع صادق على واجب الوجود فلو كان جنسا لكان واجب الوجود مركبا من الجنس والفصل وانه مح وهذا فاسد لان الموجود لا في موضوع ليس ماهية الجوهر لازم لها ولا يلزم من عدم حقيقة اللازم عدم حقيقة الملزوم وعن الثاني ان الفصل يجب ان يكون محمولا بالمواطاة على الماهية المحدودة والقابلية ليست محمولة على الجوهر بالمواطاة فهي لا يكون فصلا بل الفصل هو القابل للابعاد وهو شيء ما من شانه قبول الابعاد وفيه نظر اما الجواب الاول فلان الامام لم يقصد ابطال الحقيقة في ذلك الوجه بل حقيقته بوجوه اخر منها انه لو كان الجوهر جنسا لكان الانواع التي تحته مشاركة فيه ومتمايزة بفصول فتلك الفصول ان كانت اعراضا تقوم الجوهر بالعرض وان كانت جواهر اندرجت تحت الجوهر فيحتاج الى فصول اخرى وجواب المقام احتياج تلك الفصول الى فصول اخرى وانما يكون كذلك لو كان صدق الجوهر عليها صدق الجنس على الانواع وهو مم بل صدق العرض العام عليها على ما تقرر في صناعة المنطق ومنها انا اذا علمنا الجسم انه جوهر فانما نريد به الاستغناء عن الموضوع وكون ماهيته علة لذلك الاستغناء والماهية التي عرض لها هذه العلة فان فسر الجوهر بالاول فالثاني لم يكن جنسا لكونهما عدميين وخارجين عن الماهية وكذا ان فسر بالثالث لاحتمال ان يشترك في هذه العلة مختلفة في الماهية مع ان ادنى مراتب الجنس الاشتراك بهذا الاستدلال على التحريم ومنها ان الماهية التي قال عليها الجوهر اما ان يكون بسيطة او مركبة وايا ما كان لا يكون الجوهر جنسا اما اذا كانت بسيطة فظ واما

كانت مركبة فلا يكون بسائطها الا جواهر لم يمكن تركب الجوهر من العرض وان كانت جواهر لم يكن الجوهر جنساً لها لبساطتها
الجواب انه لا يلزم من عدم جنسية الجوهر لاجزاء المهيات ان لا يكون جنساً لها وهو واضح واما الجواب الثاني ففيه ابحاث
الاول ان القابل للابعاد لو كان فصلاً لكان مبداؤه غير قابلية الابعاد لانها داخلة في الجسم وليس كذلك بل هي عرض كما ذكره الامام
بعبارة اخرى القابل للابعاد ماخوذ من قبول الابعاد وهو عرض فلا يكون فصلاً لان الفصل هو الماخوذ من الذاتي
كالكاتب الماخوذ من الكتابة والضاحك الماخوذ من الضحك لا يقال ليس المراد ان القابل فصل بل المراد ان مبداه
فصل على الذات التي من شانها قبول الابعاد كما يقال الناطق فصل مع ان الفصل ليس هو الناطق بل مبداه وهو الجوهر
الذي من شانه النطق لانا نقول اولاً هذا اعتراف بان القابل للابعاد ليس بفصل وهو المطلوب وثانياً الذات التي من شانها
قبول الابعاد هو ذات الجسم وهيولاه وثالثاً ما كان هو ليس بفصل قطعاً اما الذات فلان الفصل ليس هو الا جزء واما
الهيولى فلانها ليست محمولة على الجسم الثاني ان اراد بقوله ان القابل للابعاد فصل ان مفهومه فصل عاد السؤال الاول
لان مفهومه متاخر عن القابلية المتاخرة عن الجسم وان اراد به ان ما صدق عليه فصل فما صدق عليه ان كان ذات
الجسم فهو متحد داو افراده وهي ليست بفصول الثالث قوله اي شيء من شانه قبول الابعاد الثلثة الفصل
الشيء فليس كذلك لانه من الامور العامة او من شانه الاتصاف بالابعاد الثلثة وليس كذلك لان قبول الابعاد عرض لا يكون منه الفصل
قوله ثم اختلفوا في ان الجسم اما ان يكون مؤلفاً اقول ان هذا البحث في تجوهر الاجسام يبنى على تحقيق حقيقة الجسم هل هي مركبة
من الجواهر الفردة او من المادة والصورة فلا بد هنا من تحرير محل النزاع وتقرير ما علم في علم النظر ان تحرير محل النزاع
امر احدهما ايضاح ما شرع في البحث وتفصيله الى الايضاح والآخر تحديد الاقوال الواقعة في البحث ولما كان لفظ الجسم مشتركاً
بين التعليمي والطبيعي والنزاع الواقع بحسب التركيب من الاجزاء او المادة والصورة ليس في الجسم التعليمي بل الطبيعي قدم ذكر
البحث ثم لما كان الجسم مشتركاً على الجسم المفرد والمركب والنزاع ليس الا في المركب بل في المفرد حق تركنا ذكره

الابهام في صورة النزاع بواسطة اللفظ والمعنى اعني بسبب الاشتراك اللفظي والتواطؤ ثم شرع في تحرير الاقوال حتى
يتضح وطرح من تحرير محل النزاع هذا هو الضبط وفي حصر المذاهب في الاربعة كلام لان ههنا ستة اقسام لان الجسم اما
ان يكون فيه اجزاء بالفعل او بالقوة فان لم يكن فيه اجزاء بالفعل اصلاً فاما ان يكون الاجزاء بالقوة متناهية او غير متناهية
والاول مذهب الشهرستاني والثاني مذهب الحكماء وان كان فيه اجزاء بالفعل فاما ان يكون تلك الاجزاء منقسمة
او ممكنة الانقسام فان كانت منقسمة الانقسام فلا يخ اما ان يكون متناهية وهو مذهب المتكلمين او لا يكون متناهية وهو
مذهب النظام وان كانت الاجزاء ممكنة الانقسام فلا يخلو اما ان يكون تلك الاجزاء اجساماً صغاراً وهو مذهب
ذيمقراطيس او لا يكون اجساماً وهو مذهب بعضهم فان من الناس من قال بتركب الجسم من السطوح وتركبها من الخطوط
بالفعل فالحصر في المذاهب الاربعة فاسد فان قلت الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل على
اما ان لا يكون كل واحد من الانقسامات الممكنة حاصلاً بالفعل او لا يكون بعضها حاصلاً ويكون بعضها حاصلاً
ويمكن التفصي عن هذا الكلام بان القائلين بتركب الجسم من السطوح هم المتكلمون القائلون بالجواهر الفردة فانهم طائفتان
طائفة منهم الاشاعرة وهم القائلون بان المركب من الجوهرين جسم وطائفة اخرى يرون ان المركب من الجواهر الفردة
لا يكون جسماً الا اذا كان طولاً وعرضاً وعمقاً فتركب الجواهر على سمت فيكون خطاً ثم تركب الخطوط فيكون سطحاً ثم
تركب السطوح فيكون جسماً فهذا ليس قولاً سادساً اذ لا يقول احد ان الجسم يتالف من السطوح والخطوط وهي مقادير
واعراض وذات نقط واما مذهب ذيمقراطيس فهو ليس في الجسم المفرد والكلام في الجسم المفرد ثم تحرير محل النزاع في الجسم
البسيط على الذي لا ينقسم الى اجسام مختلفة الطبايع كما فعله الامام في الملخص والمباحث المشرقية لكان مذهبه
خاصاً ورد السؤال عليه فلا بد ان يقال لا شك ان الجسم البسيط قابل للانقسام فلا يخ اما ان يكون جميع الانقسامات
حاصلة بالفعل واما ان يكون جميع الانقسامات حاصلة بالقوة وبعضها حاصلة بالفعل وبعضها بالقوة وهو مذهب ذيمقراطيس
اما ان يكون م

المقالة الثالثة

واعلم ان معنى قول جمهور الحكماء ان الجسم يحتمل انقسامات غير متناهية ليس انه يمكن خروج تلك الانقسامات من القوة الى الفعل بل المراد انه من شانه وفي قوته ان ينقسم دايما ولا ينتهي انقسامه الى حد لا يمكن انقسامه وهذا كما قال المتكلمون ان الباري تعالى قادر على مقدورات غير متناهية مع انهم احالوا وجود الامور الغير المتناهية وليس معنى به الا ان قدرته لا تنتهي الى حد لا يكون قادرا عليه فلهذا من غاية الباري تع فلا شك ان محال قابلية الجسم للانقسام الى اجزاء

ومن الناس من ظن لما كان مذهب الشيخ ان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى غير حاصلة بالفعل كان هذا منافيا لمذهبه في كلا المقامين ويكون هذا المذهب عند الشيخ افحش مذهبا لا ابطاله وتقرير مذهبهم ان الجسم لا ينقسم الى اجزاء لا اتصال بينها في الحقيقة وانما يكون متصلا في الحس واما في الحقيقة فهو ذو اجزاء منفصلة لا تنقسم الجسم الا على مواضعها خلاف قول الحكماء فانهم يقولون ان الجسم متصل في نفسه كما هو عند الحس منقسم الى الاجزاء كما في الشبهة وهيهنا سؤال لان الاول ان الظن عبارة عن اعتقاد راجح غير جازم فهذا الظن اما من قبل الشيخ وهو باطل لانه يعتقد بطلان هذا المذهب جازما واما من قبل اصحابه وهو ايضا باطل لانه هذا المذهب عندهم مجزوم به والجزم ينافي الظن وجوابه ان الظن يطلق على ما يقابل اليقين وهو المراد هيهنا وقد تقرر ذلك في المنطق الثاني ان هذا القوم لا يذهبون الى ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى فمن مذهبهم هذا استلزم ان يكون في الجسم مواضع منفصل عندها الجسم خلاف الشيخ لانه الشيء كان يلزمه في تقرير مذهبهم فلان قال من الناس من يكاد يظن كما قال في الفصل الثاني في ابطال مذهبهم طرقان طريق الجدل وطريق البرهان وان كان الاحب على الشيخ سلوك الحق محض البرهان واستعمال المقدمات اليقينية لا المقدمات الالزامية التي لا تعتبر مطاعنها العقول الاحرار ما سلكت طريق الجدل في ابطال مذهبهم لما وقع لا طلاعه على خلاف مذهبهم وحدة مطلبهم حتى انهم انفسهم ذاهبون بالتاويل عن ادلة على فساد دعواهم فلا اعتقادهم ولما انما يلزم ان لا هذا الاعتقاد الفاسد عن صحيحة خاطرهم فان شان الحكيم اذا

رقى في مدارج الكمال والتكميل والهداية الى سواء السبيل ولما كان هذا الاعتقاد انتشر في ذهنهم انتشارا تاما شغلهم التصديق بالمقدمات اليقينية سلك لهم طريقة الجدل ووضع مقدمات يساعدون عليها وانتج منها ما يناقض مذهبهم فان ذلك يورث الوهن والضعف في اعتقادهم حتى يمكنه تدريجهم الى طريق البرهان وقد كان داب الحكماء فيما سلف اذا حاولوا تمهيدا غرائز المتعلم لاشتداء في الاستدلال بالشعر لا رائه التخيل الحاصل حتى يجري على الطن المقدم الجدل للاقناع والالزام وعند تمام استعداد المتعلم المحض الحق يهجم اليه بمناهج البرهان القاطعة ولما لم يكن للشعر والخطابة مدخل في امثال هذا المطلب الشيخ سلوك طريق الجدل ووضع احكاما بعضها ملزم دعواهم وبعضها لازم منها ولكن صرح ايه فاما الذي يلزم دعواهم فان شان الاول ان الجسم ينقسم الى اجزاء غير اجسام وبيان لزومه لدعواهم انه لو انقسم الى اجزاء هي اجسام لا تنقسم الى اجزاء تنقسم وهو خلاف ما يدعون ان تلك الاجزاء تتالف منها الاجسام وذلك حظ اللزوم واما الذي لا يلزم فالاخيران ولهذا فصلهما عن الاول بقوله وزعموا واورد الاول منها نقضا لمذهبهم والباقية تمهيدا للنقض فان قلت لم خصص النقض بالاول النقض بالباقي مع ان الكل عند نقض لمذهبهم فنقول انا الكل وان كان يفيد نقض مذهبهم لان الاول محض النقض ودون النقض بالباقي بالعكس هذا على طريقة ما يفعله اهل الاوضاع والوضع يقتضي ان يكون جدليا اما باطلا الاول ثانيا والجدلي اما اهل الوضع وهو السائل واما حافظه وهو المجيب واعتماده في نقوض صحة على المشهورات واعتماد السائل على ما يسلمه وكان عادة القدماء الجدليين ان اخذ والمقدمات من حافظ الوضع حول الكلام عليها واستنتجوا منها ما يناقض ذلك الوضع كما فعله الشيخ هيهنا واشار في الحكم الثالث الى وجوه الشبهة وخط قوله وهي بلية يدل على ان اسباب الشبهة منحصرة في بلية الا انه جعل ما يجيء احلاقه عن سببا آخر من كلامه مناقاة وكذلك دخول الفاء في قوله وقد ينقسم الاول ذكر ان قسمة الاشياء الصلبة

فصل

عصر في الكسر وكذلك قسمة الاشياء الثلثة لا تحصر في القطع بل يمكن قسمتها بالوهم فقط فلا يدل على ذلك

والفرق بين الكسر والقطع ان الكسر لا يحتاج الى آلة ينفذ فيه حتى يحصل بالنفوذ فيه والقطع يحتاج الى آلة نفاذة

فاصلة بالنفوذ والفرق بينهما بين الوهم والفرض انهما قد يتأديان الى الاطراف دون الوهم والفرض والفرق بينهما ان

الوهم يقف في القسمة والفرض العقلي لا يقف ثم ان الوهم يقف على جهتين احدهما انه لا يدرك الامور الصغيرة لانها

تغيب عن الحس ولا يدركها الوهم فلا يقوى على قسمتها وثانيهما انه لا يقوى على ادراك الامور الغير المتناهية

لما سبق من ان القوى الجسمانية لا تقوى على اعمال غير متناهية ولانه لا يدرك الا الامور المحسوسة وهي

متناهية فلزم وقوف الوهم في القسمة بالضرورة واما ان العقل لا يقف فلانه يتعلق بالكليات الشاملة على الامور الصغيرة

والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية ويكون مدركا لها فلا يقف في القسمة ولقائل ان يقول السؤال في هذا

المقام من وجوه الاول ان الوهم يدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو ولا

شك ان اجزاء الجسم ليست من المعاني المتعلقة بالمحسوسات فلا يكون من مدركات الوهم فلا يكون الوهم قاسما لها

الثاني يجب ان يكون الوهم مدركا للاجزاء لكن الوهم ليس بقاسم بل القاسم المتصرف وهو القوة المتخيلة ويمكن الجواب عنه

بان الوهم هو الحاكم على القوى الحسية وسلطانها كما ان العقل سلطان القوى العقلية وسائر القوى الحسية آلات

الوهم فهو المدرك للمعاني والصور والقاسم والمركب والمفصل بواسطتها بل التحقيق يقتضي ان الحاكم والمدرك في القسمة

كلها النفس لكنها لا تعمل في المحسوسات بل آلة والوهم يدخل فيه وتمام كون غير الوهم من القوى الحسية دخيلا في ادراك

المعاني صار ادراكها منسوبا اليه فقط واما سائر الادراكات والاعمال الحسية فهو الوهم ومن قوى اخرى هي تركيبه

في المرتبة الثالث ان الحكم بان الوهم يقف في القسمة ينافي قول الشيخ فانه ذكر ان الاسباب الوهمية لا تقف ويمكن ان يراد

بالوهمية ثمة الفرضية فان الشيخ لم يفرق بينهما انما الفرق بينهما في هذا الموضع كما صرح به الشارح الرابع ان في

او

قوله لانه لا يقدر على استحضار ما هو غير متناهي لصغر ومساحة لان قسمة الشيء يتوقف على ادراكه بالضرورة فكل ما لم

يدركه الوهم بل لا يكون قادرا عليه لكن المراد انه لا يقدر على القسمة الى الاجزاء الصغيرة لا لانه لا يدركها

حتى يقسم اليها الخامس الاتم ان الوهم لا يقوى على ادراكات غير متناهية وقوله لان القوى الجسمانية لا تقوى على

اعمال غير متناهية فلا ادراكات ... على المتناهية على الوجه ... الاول اعمال اللاتناهي وانما انما تتناهى ط

على تمام صرحوا بجواز ذلك كما في النفوس المنطبعة الفلكية لا تقدر على المعقولات الغير المتناهية

لان القوى الجسمانية لا تقوى على اعمال غير متناهية لا لما عرفت هذا مفهوم من عبارة الشارح اذ لا مراد في القسمة

اللفظية باحاطة ما لا نهاية له في القسمة الغير المتناهية وذلك ط واما حدث ما في نحو جزئيات المعاني المتعلقة بها

تم ان لا دلالة عليه قطعا وايضا ان اريد بعدم وقوف الوهم على الامور الغير المتناهية انه لا تحصل الامور الغير المتناهية

بالفعل فلا فرق في ذلك بينه وبين العقل وان اريد انه لا يقدر على ادراكها وكذلك قسمتها لا الى حد فهو اول المسألة

اذ لا معنى لوقوف الوهم الا ذلك السادس ان ادراك العقل للكليات لا يستلزم ادراك المحسوسات الصغيرة والغير المتناهية

وذلك في غاية الظهور ويمكن ان يعني بالكليات القضايا الكلية كالحكم بان كل جزء يتميز فيه طرف عن طرف فتح

نفع السؤال على انه لا يحتاج الى عدم الفرق بينهما كما اشار اليه الشارح قوله ولا يطلون ان الاوسط اذا كان كذلك

هذا بيان لعقد بعضهم وتقريره ان الجسم لو كان مركبا من اجزاء لا تتجزى لكان الجزء الاوسط من جزء ذي ثلاثة ان

يكون ملاقيا للطرفين او لا يكون فان لم يكن ملاقيا للطرفين بطل حكمان من الاحكام الاول الحكم الثاني وهو تألف

الجسم من الاجزاء لانه لما لم يلاق الاجزاء لم يتألف بالضرورة والثاني الحكم الرابع وهو ان الوسط يحجب الطرفين عن

التماس لانه اذا لم يكن له ملاقاة مع الطرفين لم يحجبهما عن التماس لانه انما يحجب ان كان بحيث لولاه لوقع التماس وان كان

ملاقيا للطرفين فاما ان يكون ملاقيا بالاسر او لا بالاسر فان لاقاهما بالاسر بطل احكام ثلثة الاول حجب الوسط

طرايان الانفعالات الغير المتناهية

لا يقال المراد ان الوهم لا يقدر

الطرفين عن التماس وهو خلاف الثاني انه اذا الجسم منها فانه لو تألف الجسم منها لا وجب ازدياد الحجم لكن الملاقاة بالاسر
لا توجب ازدياد الحجم فلا يحصل التأليف واليه اشار بقوله وينافض الحكم الثاني الثالث انها تبطل الانقسام
لان الملاقاة بالاسر يقتضي الانقسام واليه الاشارة بقوله ومع جميع ذلك يستلزم المطلوب كما ستأتى [illegible] فيما
بالاسر باطل الحكماء [illegible] ما على سبيل التماس والاتصال الا ان احد الطرفين يلتقي من [illegible]
شيئا او الطرف الآخر [illegible] وسط [illegible] وفي كلام الشيخ انه على تقدير ان الوسط يحجب الطرفين عن
التماس يجب ان يكون الوسط ملاقيا للطرفين بالاسر او على ذلك التقدير باحد الاقسام الثلثة لانه لا يلزم التجزي الاول
والثاني متعين [illegible] الخصم عليه متعين القسم الثالث وهو يستلزم التجزئة وعند هذا تم النقض لانه حيث لم
يمنع بهذا التقدير [illegible] ان تمام الحكم ليس هو الا لزوم [illegible] التجزي في بعض الامر فربما يبطل شيئا بطريق الالزام
لكن [illegible] في بعض الامر اراد ان يستدرج [illegible] الى [illegible] البرهان فرجع الى اثبات القسم الثالث ابطال
نقيضه وهو ما كان نقيضه وهو عدم الملاقاة لا بالاسر يتضمن قسمين عدم الملاقاة بالاسر اما بان لا يكون ملاقيا
او يكون ملاقيا لا بالاسر ابطال النقيض لا يتم الا بابطال هذين القسمين لكن القسم الاول وهو عدم ملاقاة الاجزاء
ظاهر البطلان فتركه وشرع في ابطال القسم الثاني وهو الملاقاة بالاسر وجمع هذه المقدمة بقوله فانه لو [illegible]
من طرفيه ملاقاة بالاسر حتى [illegible] ولم يتم ابطال [illegible] الا [illegible] ان القول بالملاقاة بالاسر يستلزم
عدم تألف الاجسام من الاجزاء المتداخلة وعدم حجب الطرفين عن التماس وانما يلزم لو [illegible] وجوب تداخل جميع الاجزاء
في الجسم فلا يجوز ان يكون بعض الاجزاء متداخلة وبعضها غير متداخلة وتألف الجسم من الاجزاء المتداخلة
كذلك لا يستلزم عدم حجب الطرفين عن التماس لانهم قالوا الوسط في الترتيب يحجب الطرفين عن التماس
والترتيب ان تألف اشياء بحيث يكون منها متقدم ومتأخر ولا متقدم ولا متأخر بين الوسط المتداخل والطرفين

لزم

الثالث سواء كان ملاقاتها [illegible]

شيئا آخر منه [illegible] الوسط

لزم ان الوسط في الترتيب لا يحجب الطرفين بل الوسط في غير الترتيب وجوابه ان الجسم لو تألف من اجزاء متداخلة
[illegible] ملاقيا اما ان يكون بينهما ملاقاة او لا فان لم يكن ملاقاة فلا تألف وان كان ملاقاة فاما ان
ملاقي جميع الاجزاء المتداخلة جميع الاجزاء الغير المتداخلة [illegible] او لا والاول يقتضي تداخل جميع الاجزاء على
تقدير عدم التداخل والثاني يقتضي الانقسام لان بعض الاجزاء [illegible] ان القول بالملاقاة
بالاسر لا [illegible] انه يقتضي التجزية فان غاية ما في ذلك تغاير الجهات و [illegible] الجهات لا يستلزم التغاير في
الذات وجوابه ان الشيء اذا كان له طرفان [illegible] احد الا [illegible] فانهما الوجود والغرض هذا ضروري
وايضا الوجهان والطرفان اذا كانا متلاقيين [illegible] بين الا [illegible] الوسط حاجبا والا كان [illegible] بالاسر
وثانيها النقض بالفصل المشترك من الخطوط فانها متوسطة بينها [illegible] جهاتها واطرافها مع عدم التغير
للذات وكذلك مركز الدائرة المحاذي لسائر اجزائها مختلف جهاته بحسب اختلاف المحاذيات مع اتحاده
الجواب ان الفصل المشترك ليس له طرفان بل هو مبدأ الخط ومنتهى آخر لا بمعنى ان له طرفين احدهما مبدأ خط
والآخر منتهى خط وانما هو امر واحد عرض له باعتبار انه مبدأ خط وباعتبار آخر انه منتهى آخر قوله فيلقى
غير ما يلقيه الطرف او داخل الوسط لكان للطرف حالان حال المماسة وشيئا آخر منه حال النفوذ فاراد بيان
الشيئين من الجانبين فقال الشيء الملاقي من الوسط حال نفوذ الطرف غير الشيء الملاقي من الوسط حال المماسة
واليه الاشارة بقوله فيلقى غير ما يلقيه او بالعكس واليه الاشارة بقوله والقدر الذي يلقيه دون [illegible] الملاقاة لزم
المداخلة وهو يقتضي انقسام الوسط بقسمين وقال الامام ان للطرف حالان ثلثة المماسة والنفوذ وتمام المداخلة
وهو ملاقي شيئا من الوسط حال المماسة وشيئا آخر حال النفوذ وشيئا آخر حال تمام المداخلة فالملاقي من الوسط
حال النفوذ دون الملاقي حال تمام المداخلة وهو المراد من قوله والقدر الذي يلقيه دون الملقى الزم [illegible] منه

لم يلاق بعضها بالاسر م

والاطراف وتغاير [illegible] ط

وحال النفوذ وهو ملاقي شيئا من الوسط
حال المماسة ممم

[illegible] حال المماسة وهو معنى قوله فيلقى غير ما يلقيه
والملاقي من الوسط حال النفوذ غير ذلك
ممم

انقسام الطرف والوسط

اما انقسام الوسط

انقسام الوسط ثلثة اقسام ونحن نقول الذي ذكره الشارح مشتمل على السند وذكر لانه لما كان انقسام الوسط في
قسمين كفى فيه ان يقال الطرف ملاقى حال النفوذ شيا من الوسط غير ما لاقاه حال المماسة ولما ان هذا القدر من
الوسط مغاير لما لاقاه الطرف حال النفوذ فهو وان كان صحيحا الا انه حشو لا دخل له في السند الا اصلا ويمكن
ان يحمل كلام الشيخ على بيان وسط ونقول يمكن ان الطرف لو داخل الوسط فلا بد ان ينفذ فيه
انقسام الوسط والطرف اما الوسط فلان الطرف ملاقى حال النفوذ من الوسط غير ما لاقاه حال المماسة
غير ما لاقاه حال المداخلة فان الطرف انما لاقى الوسط حال المماسة بشيء وحال المداخلة بشيء آخر وهو يستلزم
انقسام الطرف قوله ثم طعن فيه بان البيان اقناعي اقول الاقناعي هو الدليل المركب من المشهورات والمظنونات
لما كان من المشهورات ان كل حركة لا بد لها من اول وآخر ووسط على ما شاهدها جمع الناس حمل النفوذ وهي حركة
جزء في جزء مشتملا على الحالات الثلثة مبنى على المشهور لكن لا يمتنع ذلك عقلا لم لا يجوز ان يكون نفوذ الجزء في الجزء
دفعة فلا يكون له تلك الحالات او نقول من المظنونات ان الجزء هناك تلك الحالات ولم يكن للجزء الا
حال المماسة وحال المداخلة وانما يكون له تلك الحالات لو كان الجزء كل جزء حتى يكون حال المداخلة وحال تمامها كذلك
كذلك فقال الشارح ان هذا دليل مغالطي لان فيه مصادرة على المطلوب والدليل المغالطي لا يتركب من المقدمات
المشهورة او المظنونة بل من الوهميات المشابهة للاوليات فلا يكون اقناعيا وانما اشتمل الدليل على نفيه على
المصادرة على المطلوب لانه انما يتم اذا كان للحركة احوال ثلث وانما يثبت للحركة تلك الاحوال لو كانت قابلة للقسمة وانما
يكون قابلة للقسمة لو كانت المسافة اعني الجزء المفروض قابلة للقسمة وانما يكون قابلة للقسمة لو انتفى الجوهر الفرد
فالدليل يتوقف على اثبات الحالات للحركة واثبات الحالات يتوقف على قبولها القسمة وقبول الحركة القسمة يتوقف على
تجزي المسافة وهو يتوقف على نفي الجوهر الفرد فيكون ابطال الجزء الذي لا يتجزى موقوفا على نفسه وفيه مصادرة على المطلوب

وهذا الكلام لا يتضح حق اتضاحه الا بعد بيان مقدمة هي الاولى ان النفوذ حركة والحركة عند الحكماء متصلة في ذاتها
من مبدأ المسافة الى نهايتها واما المتكلمون فلما ذهبوا الى ان المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى لزمهم ان يقولوا
الحركة مركبة بالفعل من اجزاء لا تتجزى وكل جزء من الحركة انما يقع في جزء من المسافة والحركة الواحدة عندهم حركة جزء
في جزء من المسافة لا تتجزى وهي دفعة آنية وبحصول الجوهر في مكان بعد كونه في مكان آخر
آني والحركة عندهم من ابتداء الحركة الى نهايتها ليست واحدة بل حركات متعددة متتابعة وحركة الجسم
حركة واحدة بل مركبة من حركات اجزائه الموجودة بالفعل وهي لا تتجزى كما ان اجزاءه لا تتجزى فلا يكون للحركة
الواحدة مبدأ ووسط ومنتهى وهو حال الحصول الثانية ان الحركة في جزء لا يتجزى لو انقسم الحركة انقسم
لان نصف الحركة الى كل المسافة هو الحركة الى نصفها اذا عرفت هذا على المقدمتين حتى يتبين ان
جزء في جزء احوال الثلث ولا يكون مداخلة جزء في جزء الا بحركة واحدة لا تتجزى واذا لم يكن للحركة في الجزء قسمة
لم يكن لها اول وآخر ووسط فلو كانت لها تلك الحالات كانت منقسمة فلا انقسام وههنا اشكالات
الاول ان اعتراض الشارح لا يرد على الامام لانه ما قال النفوذ الذي هو الحركة له ثلث حالات حال المماسة و
النفوذ وحال تمام المداخلة فان هذا انما يصح لو كانت تلك الاحوال الثلث متواردة على الجزء بحركة و
وهو ممنوع لجواز ان يكون توارده على الجزء بحركات متعددة وح لا يلزم وجود تلك الحالات للحركة الواحدة
تلك الاحوال انما يرد على الجزء النافذ بواسطة حركة في الوسط وهو نفوذ جزء في جزء انما هو حركة واحدة لا حركات
متعددة وذلك فقط الثاني يجب ان يلزم من ذلك ان يكون للحركة تلك الاحوال لكن السؤال وارد على الشارح ايضا
بان الحركة مبدأ ومنتهى وانما يكون للحركة مبدأ او منتهى اذا كانت قابلة للقسمة متصلة في ذاتها وجوابه ان الشارح
ما اعتبر المبدأ والمنتهى في الحركة بل اعتبر في الجزء حالتين احدهما حال عدم الحركة وهي حال المماسة وثانيهما حال

فانه صحيح

حال الحركة وهو حال النقود ولا شك ان القدر الذي فيه حال الحركة غير القدر الذي فيه حال عدمها فيلزم

الانقسام بخلاف الانام فانه غير ما يقبل المماسة فيمن حال قبل المداخلة وهذا مقتضى ان يكون حركة جزء لا يتجزى في جزء

منقسمة وهو باطل الثالث لا ثم اي ثبات الاحوال الثلث الحركة انما هو اذا كانت الحركة متصلة واحدة لا بد

من بيان والجواب انه لو كانت الاحوال الثلث ولم يكن متصلة واحدة فلا يخ اما ان لا يقبل القسمة اصلا او يقبل

لان ثبوت الاحوال الثلث يدل على الانقسام ‌واما ان يشتمل الحركة على اجزاء بالفعل او بالقوة فان اشتملت على اجزاء

بالفعل وكل جزء حركة حركة عند المتكلمين والحكماء اما عند الحكماء فظ واما عند المتكلمين فلان ما ينتهي اليه

الحركة عندهم حركة حاف حز وهي لا يتجزى عندهم فلو اشتملت الحركة على اجزاء بالفعل لزم ان يكون الحركة

الواحدة حركات متعددة وانه خلف فتعين ان يكون الحركة قابلة للانقسام غير مشتملة على الاجزاء بالفعل فيكون

متصلة في ذاتها وهو المط ثم اعلم ان اتصال الحركة لا دخل له في بيان المصادرة على المط بل يكفي فيه الانقسام على

ما قرر الرابع ان الامتناع يطلق على الخطاف كما ذكره ويطلق على الممتنع في بادي النظر والسوال انما يرد ان فسر الامتناع

بما ذكره ولعل مراد الامام هو الثاني فلا ينافي كونه امتناعا اشتماله على المصادرة على المط ثم الشارح ان ما ذكره

تام دون تفسير الامام فهو ليس على قبيل اخرى قوله اي المداخلة التامة مقتضي ان يكون الطرف ايضا مداخلا

ان يكون الطرفان متداخلين متلاقيين وان لا يتميز الوسط في الوضع عن الطرف اذ لا فراغ للوسط عن ملاقاة الطرف

اي ليس شيء من الوسط خاليا عن الطرف بل هو بكليته مشغول بالطرف فيلزم اما ان احدهما لا يكون ذا وسط ولا

وسط وهو مناقض الحكم الرابع وثانيهما عدم ازدياد الحجم وهو مناقض الحكم الثاني فان لزم الامرين اذا كان شيء

منهما ولما لم يكن الملاقاة بالاسر وقد فرضت كذلك هف فظهر ان القول بالملاقاة مناقض للاحكام الثلثة

لكن انه مناقض الحكم الثالث فلما ذكره اولا من انه مستلزم لتجزئته واما انه مناقض الحكمين الاخرين فلما ذكره

الحركة ثم او تقبل الانقسام ثم

هذا محصل كلام الشارح وفيه نظر من وجوه احدها ان الدلالة على استحالة التداخل قد عرفت عند قوله دون

الملاقاة التوهم للمداخلة فاما منع هذا الكلام كما فرعه الشارح بعد في المناقضة وقد قال انما يستقيم لو ناقضه

وشرع في سلوك طريق البرهان وثانيها ان قوله بل يمنع فراغ واستمر ما سلف على ذلك التوجيه مستدرك لتمام الدليل

دونه والصواب ان لا يحمل هذا الكلام على المناقضة بل هو دليل اخر على استحالة التداخل او جواب سؤال

عسى ان يورد وتقريره لا ثم ان التداخل مستلزم ان يكون للطرف خالا عن او حال انما يكون كذلك لو لم يكن

الاجزاء مخلوقة على التداخل فلم لا يجوز ان يكون كذلك الاجزاء من ابتداء الفطرة متداخلة فلا يكون حركة ثم

فاجاب بانه لو كان كذلك يلزم ان لا يكون ثم ترتيب وازدياد حجم فلا يكون الجسم متلاقيا منها وانه خلف ثم لما ابطل

رجع الى اثبات المط فقال لم يبق فراغ فيلزم انقسام الجزء وهذا توجيه حسن قوله وتلخيص هذا الكلام ان

القول بالاجزاء فيه مساهلة لان الانقسام باعتبار عدم امتناع الملاقاة غير منحصر في الثلثة فان الملاقاة

اما ان يكون ممتنعة او ممكنة فان كانت ممكنة فاما ان يكون واقعة او لا يكون فان كانت واقعة فاما بالكل او

بالبعض فهذه اقسام اربعة وطريق القسمة الى الثلثة اعتبار وجود الملاقاة وعدمها وحاصل تلخيصه ان المط

مقاسين افتراقي واستثنائي فانه لو تالف الجسم من الاجزاء لزم احد الامور الثلثة والاول كلها مستلزم لاحد ها

على احد الامور البواقي لكنه منتف فيلزم انتفاء الجزء وهو المط واما المعارضة فتقريرها ان يقال الحركة

موجودة بالضرورة فوجودها اما في الزمان الماضي او المستقبل او الحال لكن الحركة الماضية والمستقبلة

موجود من حيث الوجود في الحال لم يكن موجودة مطلقا هف واما الثاني فلان الحال الحركة غير منقسمة اذ هي غير

قارة الذات فلو كانت منقسمة لا يوجد اجزاؤها معا فلا يكون موجودة بجميع اجزائها بها انقطع من المسافة لا

يكون منقسما والا كانت الحركة الى نصف نصف الحركة الى كله فيكون منقسمة وهذا خلف ويثبت عند

ولا بد للشارح من التعرض لامثال ذلك وتأمل فيها ان الكلام ثم

على احد الامور البواقي من تاليف الجسم من الاجزاء ثم

تحقق اتصال المقادير بان الزمان لا ينقسم الى الحال الا هو فصل مشترك بين الزمانين الماضي والمستقبل والحركة
لا توجد فيما ليس بزمان فهي غير موجودة في الحال ولا يلزم ان لا تكون موجودة مطلقاً اذ لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء
الاعم واما ان الحركة الماضية والمستقبلة غير موجودة ان اريد به انهما غير موجودة مطلقا فممنوع وان اريد به انهما
غير موجودة في الحال فمسلم لكن لا يلزم ان تكون معدومة مطلقا لوجودها في زماني الماضي والمستقبل لاتصال الزمان
الماضي والمستقبل بعد وبان لا تكون الحركة موجودة فيهما لانا نقول … وعائدة فان عنيتم بهما غير موجودة
في الحال فمسلم لكن لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم وان عنيتم انهما غير موجودين في حد انفسهما فممنوع لا نقال
الوجود منحصر في الاقسام الثلثة الماضي او المستقبل او الحال والزمان الماضي كما لم يوجد في زمان المستقبل لا
في الآن لم يوجد في الزمان الماضي والا يلزم ان يكون للزمان زمان آخر ان غاير او يكون الشيء ظرفا لنفسه ان
انحل به واذا لم يوجد الزمان في شيء من تلك الاقسام لم يوجد اصلا فان الكلي اذا انحصر في جزئيات … باسرها
انتفى ذلك الكلي قطعا لانا نقول الزمان لم يوجد في احد الازمنة وحينئذ لا يكون موجودا بخلاف
الزمان فانه ليس بزماني او هو موجود في حد نفسه وهذا كما نقول المكان موجود لا كان في مكان آخر وهكذا
وننتهز شيئا اما موجود في شيء او … وليس كذلك بل المكان له وجود في حد ذاته ولا وجود له في مكان لان
الامام لم يورد … الدلالة بل قال الحركة الماضية هي ما كان حاضرا والمستقبل ما يتوقع حضوره …
الحركة حضوره لم يكن ماضية ولا مستقبلة وهذا الكلام ما ذكرتم فنقول السؤال عائد لانه اذ عني بذلك ان الحركة
الماضية ما كان حاضرا في الماضي والحال والمستقبل ما سيحضر في الحال بتجدده فممنوع وان عني به ان الحركة الماضية
ما وجد في الزمان الماضي والمستقبلة ما وجد في الزمان المستقبل فهو مسلم لكن لا يلزم منه انه لو لم يكن للحركة وجود
في الحال لم يكن الحركة ماضية ولا مستقبلة وفي هذا الجواب ضعف لانا نعلم بالضرورة ان الحركة وجوده في

اما في الزمان

الزمان الحاضر وليست ماضية ولا مستقبلة وهي عين … فان انقسمت لا توجد بجميع اجزائها في الحال
في الجواب ان هناك المراد بالحركة ان كان ما هي بمعنى القطع فهي غير موجودة وان كان ما هي بمعنى التوسط فلا …
من عدم انقسامها ثبوت الجزء وانما يلزم لو كانت منطبقة على المسافة وهو ممنوع قوله وهم وإشارة ومن الناس
من يكاد يهذا التأليف الاشارة ههنا مستدركة لان مذهبهم اذا حققناه تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى
غير متناهية وقد تبين بطلانه فالنظر فيما سبق كاف في دفع هذا الوهم وكان المناسب ان يعبر عنه بالتنبيه
النظر السابق وانه كافي في نفي هذا الوهم الا ان الشيخ لم يكتف به وكانه لم يضع الى السابق لنفي هذا الوهم
فلهذا عبر عنه بالاشارة والحق ههنا ان قوله لا يعرفون تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى …
لكن يلزمهم ذلك من حيث لا يدرون حكي عنهم انهم ذاهبون اليه نظرا الى الالزام قال الشيخ في الشفاء
واما الذين قالوا بوجود اجزاء لا تتجزى غير متناهية للجسم فقد دفعهم الى هذا القول امتناع تركب الجسم من
اجزاء لا تتجزى وذلك لانهم لما احالوا ذلك كان عندهم ان الجسم اذا كان متناهيا في قبول الانقسام …
الى غير النهاية لكنهم ادعوا ان الانقسام لا يكون الا الى الاقسام الموجودة فلا جرم ذهبوا الى اشتمال الجسم على اجزاء
غير متناهية وهذا هو الذي نقله الشارح ثم انهم لما وقفوا على ادلة نفاة الجزء … وحكموا ان للجسم
انقسامات لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا بين القوة والفعل فحكموا باشتمال الجسم على ما لا يتناهى من الاجزاء
لا يلزم من نفي الجزء ان يكون الجسم غير متناه في الانقسام لجواز انتفاء الجزء وتناهي الجسم في قبول الانقسام …
نقول هذا الاحتمال بين البطلان غير معتد به عند الشيخ حتى انه لم يعده من مذاهب الجسم انما ذهبوا الى …
كثرة في الجسم ولا شك ان الكثرة انما تتألف من الآحاد والواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فيكون الجسم مشتملا
على اشياء لا تنقسم بالفعل وان قلت هب ان الآحاد من حيث انها آحاد لا تنقسم الا انه لا يستلزم انها لا تنقسم

بالفعل اصلاً لجواز انها لا تنقسم من حيث انها آحاد وتنقسم من حيث الذات كالعشرة فانها لا تنقسم من حيث انها
واحدة وتنقسم بالفعل فنقول متى وجدنا الكثير نجد ما هو واحد في نفسه ضرورة انه لا معنى للكثير الا مجموع
الاشياء التي كل واحد منها يكون في نفسه شيئاً واحداً فهو لا ينقسم بالفعل والا لكان كثيراً في نفسه لا واحداً وانما
الفاسد الذي وضعه الشارح مقامه مساهلة لعدم الحد الاوسط ويمكن تقويمه من وجهين احدهما ان كل ما
تشتمل عليه الجسم من الآحاد فهو غير منقسم بالفعل وكل غير منقسم بالفعل لا يمكن ان يقبل القسمة فكل ما يشتمل عليه الجسم
لا يقبل القسمة وهو الجزء الذي لا يتجزى والآخر ان كل جسم فهو مشتمل على اشياء ممتنعة الانقسام وكل جسم مشتمل على
اجزاء ممتنعة الانقسام وهي الاجزاء التي لا تتجزى **قوله** وقد يناظر الفريقان الفرق الاول انه لو كان الجسم
متألفاً من اجزاء غير متناهية بالفعل لزم ان لا تقطع المسافة المحدودة الا في زمان غير متناه لان قطع المسافة المحدودة
موقوف على قطع اجزائها الغير المتناهية وقطع الاجزاء الغير المتناهية لا يكون الا بحركة غير متناهية في زمان
غير متناه اجاب عنه الفريق الثاني بانا لا نسلم ان قطع المسافة موقوف على قطع اجزائها الغير المتناهية وانما يكون كذلك
لو لم يكن للمتحرك طفرة من جزء الى جزء وترك الاوسط ولا حاجة لهم الى التزام الطفرة لان الزمان والحركة عندهم كالجسم
مشتملان على اجزاء غير متناهية وان كانا محدودين فلا يلزم من كون قطع المسافة المحدودة في ازمنة غير متناهية
اللازم قطع مسافة غير متناهية الاجزاء بحركة غير متناهية الاجزاء في زمان غير متناهي الاجزاء وهم قد يقولون
ايضاً لهم ان يتمسكوا بجواز التداخل في ذلك لان الاجزاء اذا تداخل بعضها في بعض لم يتوقف قطع المسافة على قطع
الاجزاء الغير المتناهية ولما استدلوا ثانياً بانه لو تألف الجسم من اجزاء لا تتجزى لا متناهية كان الجسم غير متناهي الحجم
لان التألف موجب لازدياد الحجم اجابوا عنه بتجويز التداخل حتى لا يكون التأليف موجباً للحجم ثم انه لو كان الجسم مركباً
من اجزاء لا تتجزى فالطوق الكبير من الرحى اذا تحرك جزءاً واحداً امتنع ان يتحرك الطوق الصغير جزءاً واحداً او اكثر

والا لكان الطوق الصغير مثلاً او ازيد فلا بد ان يقطع اقل من جزء فيتجزى الجزء الذي لا يتجزى فاجاب عنه الفريق الاول
بان الطوق الصغير يقطع جزءاً ويسكن ريثما يتحرك الطوق الكبير جزءاً آخر ثم بعد ذلك ينهض للحركة فلهذا يكون البطئ في
بعض الازمنة متحركاً بالسريع ولا يظهر منه ذلك تفكك اجزاء الرحى واعلم ان هذه الحكاية ماخوذة من الشفاء والادلة
ان نقل انما اورد الفريقان المتناظران قال الفريق الاول لو كانت الاجسام مركبة من اجزاء غير متناهية لما انتهت الحركة
الى الغاية والثاني باطل بيان الملازمة ان الاجزاء لو كانت غير متناهية لكان للجسم انصاف وانصاف انصاف [illegible]
فالحركة انما تبلغ غاية المسافة اذا بلغت الى نصفها وانما تبلغ الى نصفها اذا بلغت الى نصف نصفها الى غير [illegible]
متناهية ولا انصاف الغير المتناهية لا تقطع الا بحركات غير متناهية فيستحيل ان يبلغ النهاية فلما اوردوا هذا
تنبه المقدمات اخذوا يضربون لذلك مثلين فرجالين حتى اني رايت شخصين يتحرك احدهما سريع الحركة جداً
والآخر بطئ الحركة في الغاية ولم يلحق السريع البطئ اصلاً لان المسافة التي بينهما مركبة من اجزاء لا تتجزى لا متناهية
عندي ان خصوصية البطئ ملغاة ايضاً لان الواقف ايضاً يجب ان لا يلحقه السريع اللهم الا بملاحظة مقابلة السريع
ثم ضرب المثل بعدم لحوق المتحرك في الغاية الى الساكن اولى ولو ترك لانه ابعد عن [illegible]
مصادرة المطلوب [illegible]
المتكلمين وعلى هذا [illegible] الى القول بالطفرة وهي ان يتحرك الجسم [illegible]
ويحصل في حد آخر من غير ملاقاة الوسط ومحاذاته فاوردوا [illegible]
الصغرى القريبة من المركز اذا تحركتا فلو كانت حركاتهما متساويتين حتى ان العظيمة اذا قطعت جزءاً تقطع الصغيرة
ايضاً جزءاً كانت المسافتان متساويتين واحدة [illegible] ايضاً ان يسكن الصغير في الوسط ضرورة ان الرحى متصل
بعضه ببعض فتبين ان الصغيرة تتحرك [illegible]

٦

يحصل في بعد اكبر من بعد الصغيرة فلما انتهوا الى هذا المقام تصدى الآخرون للالزام بالزامهم وكانوا يستشعرون
الطول الطفرة واضطروا الى تمكين الصغيرة من السكون حتى حكموا بان الرحى يتفكك اجزاؤها وتسكن احدهما وتتحرك
آخر بل سكونا كل طحى في اثناء حركته لكن الحس يحرك طرد بامحاة احدهما وقع في شناعة الطفرة والآخر في شناعة
التفكك وهذا التقرير افيد واحسن قوله هذه مواخذة لفظية لقائل ان يقول هذا الكلام غير مستقيم لان الاثمام
انما يتمهد تلك المقدمات لبيان مراد الشيخ فشرح حاصل كلامه الا ان المراد لو كان التناهي في الكم المتصل لم يكن
موجودا في كل كثرة ولو كان التناهي في العدد لا يوجد ايضا في كل كثرة حقيقة فيكون المراد بالكثرة الاضافية ويكون
التناهي في العدد وليس في هذا مواخذة على الشيخ منقول بل انما اخذ عليه وتقرير المواخذة ان قوله كل كثرة سواء كانت
متناهية او غير متناهية يوجد الواحد والمتناهي فيها منقوض بالاثنين فانه كثرة ولا يوجد فيه المتناهي في الكم المتصل
لا التناهي في الكم المنفصل فلا يصدق على الاطلاق ان الكثرة يوجد فيه التناهي اللهم الا ان يحمل الكثرة على الاضافة
ثم يندفع المواخذة هذا ما ذكره في شرحه اجاب الشارح بان الغرض واضح فلا يستراب في ان المراد بالكثرة
التي تالف منها الجسم وهي غير متناهية عند النظام فيكون التناهي موجودا فيها وانما قال متناهية او غير متناهية
ليعرض حينئذ اجزاء متناهية هي ثلثة اجزاء حتى يكون جسما في كل جهة فان كل كثرة يحصل منها الجسم سواء
كانت ولحظت او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودان فيها اما الواحد فظ واما التناهي فلان اقل ما يحصل
منها الجسم هي ثلثة اجزاء ولا شك ان المتناهي موجود فيه واعلم ان المقدمة القائلة بان كل كثرة متناهية يوجد
فيها الواحد والمتناهي مستدركة في الاستدلال لتمامه بدونها قوله فرض في كل عدد متناهي من الكثرة لو كان
الجسم كثرة غير متناهية لكان فيه كثرة متناهية فالكثرة المتناهية منه اما ان لا يكون حجمها ازيد من حجم الواحد ويكون
والاول باطل والا لم يكن التالف مفيدا للمقدار والنظام ان منع بطلان التالي بجوز التداخل وتجويز ان

ان يريد بقوله التالف لا يكون منتجا مفيدا للمقدار سواء كان ذلك التالف من اجزاء متناهية او غير متناهية
فلا تم الملازمة من البين انه لا يلزم من ذلك ان لا يزداد حجم المجموع المتناهي على مقدار الواحد لا يكون التالف مفيدا
وان اريد به الجزئية فالملازمة مسلمة لكن يمنع امتناع التالي لجواز ان يحصل التالف عند النظام ليس مفيدا لازدياد
الحجم وجوابه ان الشيخ ابطل التداخل في بعض الاجزاء فيخص الكلام انه لو لم يزد حجم الواحد المجموع على مقدار الواحد
لم يكن بعض التالف مفيدا لازدياد الحجم والتالي باطل والا لكانت الاجزاء متداخلة والتداخل ممتنع كما
قال ان معنى العدد لانه بالحقيقة في الطول ان الاجزاء ان تداخلت واتحدت في المقدار الا انها متعددة بحسب
ذاتها وفي المحسوس ليس بعددها او ليس ضد التالف زيادة العدد ايضا الا ان الاجزاء متحدة في الوضع لاتحادها
في الحيز فلا امتياز بينها في بعض الجهة لفسادها في الحجمية بل في لوازمها لان التساوي في الملزوم يوجب التساوي
في اللوازم ولا في عوارضها لان الاجزاء لما كانت متداخلة متحدة في الوضع فلا شيء يعرض عارضا للواحد منها
الا ونسبة ذلك العارض الى ذلك الواحد يكون مثل نسبته الى ذلك الجزء الآخر فلا امتياز بينهما اصلا فلا تعدد
واعترض عليه الشارح بانه لا تم ان ذلك الاجزاء اذا تداخلت واتحدت في الوضع لم يتمايز بحسب العوارض فان من
الجائز ان يكون احدهما معروضا لعارض بجهة وحيثية والآخر معروضا لآخر باخرى ومنع الامتياز بينهما
اختلاف العارضين من الجهتين الا يرى ان نقطة من الدائرة اذا قطع قطرا آخر حدث نقطة التقاطع في
ثم اذا قطعهما قطر آخر حدث نقطتان اخريان وهكذا وهذه النقط التي هي اطراف الاقطار مجتمعة عند المركز
متحدة في الوضع متمايز كل منها عن الاخرى بحسب العوارض ضرورة ان نقطة منها محاذية لنقطة والاخرى للآخر
لا يقال لا تم انها نقطا متعددة بل الاطراف كلها متقاطع على المركز الذي هو نقطة واحدة هي المشترك بين
سائر الخطوط واختلاف الاضافات مع وحدة الشيء ممكن لانا نقول هذا كلام على السند فلا يرد ولو سلم

لو صح المنع لا للنقض والتصالو ونقضا ان ثمة نقطة وخطا مختلف عوارضها مثل الجانب الحاد والعوارض
مع وحدة الشيء فالاولى جواز اختلاف نهايات الذات مختلفة فالتداخل الانسلم اتحادها في العوارض
لا يقال لعل المراد انتفاء التعدد في الخارج فيتم سند المنع باسرها لان الاجزاء اذا تداخلت فلا تعدد في
الوضع فكل شيء من عرض احد الاجزاء في الخارج فهو عارض للآخر وكل جهة لاحدها في الخارج تكون جهة للآخر
هذا ضروري لا يمكن منعه لانا نقول لا نسلم ان الاجزاء اذا تداخلت واتحدت بحسب الوضع اتحدت بحسب العوارض
الخارجية كلها غاية ما في الباب انها تكون متحدة في العوارض الوضعية اي المتعلقة بالاشارة الحسية
لا يلزم منه ان يكون متحدة في جميع العوارض حتى الاضافية في العوارض المتعلقة اي غير الوضعية والى هذا
اشار بقوله والحق في ليتناسب ونحو ذلك واذا تقرر هذا فنقول ان حجم المتعدد المتناهي لا يكون ازيد من حجم الواحد فظهر ان يكون
الجسم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء ولا شك انه يمكن ان ينضم الاجزاء بعضها الى بعض في جميع الجهات فيحصل حجم
في الجهات الثلث فيحصل الجسم فان حصل ازدياد الحجم في الجهات الثلث حتى حصل حجما لان الجسم لا يطلق
على ما له الامتدادات الثلثة بخلاف الجسم فظهر الامام ان الضمير في قوله راجع الى الكرة ولفظ التي صفة للجهة
ملابس يقدر غيرها بان يقال وان امكنت الانضمامات من تلك الكرة ونحوها في الجهات فان المقدر ان الكرة
متناهية حجما ففوق حجم الواحد واقل مراتبه ان يحصل حجم في جهة فاذا انضم اليه كرة اخرى يحصل حجم في كل
جهة فيكون جسما وهذا المحمل وان كان صحيحا الا انه يحتاج الى تقدير لفظ غيرها ويشتمل على استدراك ذكر حصول
الامتدادات الثلثة لتوقف على انضمام الكرات بل يكفي فيه انضمام عدة اجزاء على ما ذهب اليه بعض من المتكلمين
واذا قلنا الضمير يعود الى الآحاد كما فسرناه صفو الكلام عن شوب التقدير والاستدراك وحمل الامام فهم من الانضمام
النسبة والاستدلال حتى يكون المعنى وامكنت النسبة بين الجسم المتناهي الاجزاء والجسم الغير المتناهي الاجزاء فهو مبنى على

الغير

لتوجب لان اعتبار النسبة بعد حصول النسبتين والجسم المتناهي الاجزاء بعد لم يحصل بل الحاصل ان الضمير
عائد الى الجسم الآحاد استقام الكلام من غير شوب وان عاد الى الكرة فاما ان يراد بها الجسم المتناهي الاجزاء
وبازدياد الكرة المتناهية فحمل على ضم ثالثه وان كان المراد الجسم المتناهي الاجزاء حتى يكون معنى لا اضافة النسبة بين
الجسم الغير المتناهي الاجزاء فلا اعتبار النسبة قبل حصول النسبتين وان كان المراد الكرة قبل حصول الغير المتناهي الاجزاء
لكن حمل الكلام عليه كما ذكرنا الا ان حمل الكلام على ما استقيم من غير اضمار واستدراك اولى قوله واعلم ان الشيخ
في الشفاء على هذا التقدير اكتفاء في الناظر لانه لما حصل الجسم المتناهي الاجزاء فيكون بعض الاجسام مركبا
من الاجزاء الغير المتناهية والسالبة الجزئية تناقض الموجبة الكلية التي هي دعواهم لكن لم يقنع بذلك وقصد اثبات السالبة
الكلية القائلة لا شيء من الجسم بمؤلف من الاجزاء الغير المتناهية لان فرض هذا البحث صالح في الكلام في الجسم الطبيعي
الحركية لا تناقض الموجبة الكلية للاختلاف في الموضوع لانا نقول لو وجد كرة غير متناهية في الجهات وجد
بالضرورة كرة متناهية في سائر الجهات فيكون الجسم المتناهي الاجزاء موجودا في الطبيعة قوله والاظهر
لوجهين احدهما ان كان في قوله مكان جسم ما في غير تقدير والحق اذا كان ماضيا غير دال على البقاء مدة فان
ان يكون له ماضيه وهو جسم يكون وهذا بحث لفظي واما المعنى فلا يختلف بحسب التوجيهين وثانيهما ان الكرة
متناهية حجم فوق الواحد يكون نسبة حجم الجسم المتناهي الاجزاء الى حجم الجسم الغير المتناهي نسبة متناه الى متناه
الرقبة ان كانت الفاعلة لم ينتج في القياس الاستثنائي وان كانت الوجودية فمعناها غاية ما في الباب
التناهي ولكن على ان نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى متناه واما ان ذلك لازم من التقدير المذكور فممنوع
بل اللازم ان يكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى غير متناه لانه اذا كان حجم الكرة المتناهية ازيد من حجم الواحد
فلا شك انه يزداد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء وهي نسبة متناه الى غير متناه ولا شك ان ما كان في قوة كان

في الجسم ثابتة وفي قوله كان نسبة حجمه ربطة الحجم بصغر الجسم فلو كان كثرة مساهمة حجم وزيد حجم الواحد ... الاجزاء
بعضها الى بعض في الجهات الثلث لزم ان يحصل حجم متناهي الاجزاء نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة
متناه الى متناه لان حصول الجسم لازم على فرض التقدير والجسم في نفسه موصوف بالصفة المذكورة فيكون حجم
الجسم الذي حصله كذلك وكذا في نظائره من اللوازم فان قيل لا حاجة في الاستدلال الى تحصيل الحجم في الجسم
يحصل الجسم لانه يكفي ان كان كثرة مساهمة من الاجزاء بحجم وزيد حجم الواحد كان الحجم ازداد بحسب ازدياد الاجزاء
فيكون الذي احتوى مساهمة نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة المتناهي الى غير المتناهي لكن
نسبة متناه الى متناه اجاب بان النسبة هي انه احد المقادير من الآخر وانما انه هذا المقدار من
مثله او ربعه او عشره لك فانما يتحقق اذا كانا من نوع واحد وكان المنسوب في ضم اليه امثاله يصير مثلا المنسوب
فالنقطة لا يمكن ان تنسب الى الخط ولا الخط الى السطح ولا السطح الى الجسم فان الجسم لا يحصل من جميع السطوح
ولا السطح من اجتماع الخطوط ولا الخط من اجتماع النقط فظهر كل حجم مناسب الحجم ما لم يكن جسما ولذا يحصل الجسم
اولا ثم قسمه وفيه نظر لان الجسم لو كان متالفا من الاجزاء وكان الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فكل عدد من
تلك الاجزاء بل واحد منها يكون له نسبة الى الكل كالثلث او الربع او غير ذلك بالضرورة فلا احتياج الى تحصيل الجسم
فظهر ولعل الفاضل ائتم الحجة به كما ذكروا واما قوله هذا الاستثناء لنقيض التالي فمعناه انه نقيض الاستثناء
المراد انه يفيد الاستثناء ويستلزمه اطلاقه لاسم اللازم على الملزوم فانه اذا كان الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء
الطرق حينئذ لكون نسبة متناهي الاجزاء الى غير متناهي الاجزاء نسبة متناه الى متناه وهو نقيض التالي لكن
انما يتحقق لو كان هو الواقع وليس كذلك فالصواب ان خلاف ما سبقت الاشارة اليه قال البرهان الذي يجب النظر
المبنية على ان الجسم متصل في نفسه وانه لو لم يكن متصلا في نفسه لكان له مفاصل اما متناهية او غير متناهية وهما

بطلان الطرفين السابقين فان نقلت السابق النظر السابق ان الجسم ليس له مفاصل الى ما لا ينفصل على ما نقله
الشيخ محال ان يكون له مفاصل الى ما يقبل الانفصال فقد لزم ان يكون متصلا في نفسه فقول الفطو وهذا
ان بعض الاجسام متصل في نفسه على ما اشار اليه الشيخ بقوله نقلا وجب ان كان وجود جسم ليس له مفاصل
وهذه الجهة لازمة لان الجسم المفرد متصل في نفسه والا لكان له مفاصل الى ما لا ينفصل لانه لو كان له مفاصل
ما ينفصل لكان جسما مركبا لا مفردا هف قال الشارح لما ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى مناهية
او غير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة غير حاصلة في الجسم لانه لو حصل جميع الانقسامات الممكنة في
الجسم لما حصل ان لا يقبل الانقسام وجد الجزء الذي لا يتجزى واذ ثبت الانقسام فلم يحصل جميع الانقسامات الممكنة
والمقدر خلافه واذا ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة في الجسم غير حاصلة فاما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصلا في
الجسم فيكون الجسم المفروض متصلا او يكون شيء من الانقسامات حاصلا وذلك الانقسام لا يكون الى ما لا يقبل الانقسام
بل يقبل الانقسام وهو الجسم المتصل فثبت ان بعض الاجسام متصل في نفسه غير منقسم واعلم ان هذا البحث انما يظهر اذا
اعتبر اطلاق الجسم اما اذا اعتبر الجسم المفرد فاللازم ان كل جسم مفرد متصل في نفسه كما ساقه وحيث اعتبر الشارح
الجسم المفرد امكن له ان يقول لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى ثبت ان لا شيء من الانقسامات الممكنة حاصلا
في الجسم المفرد بل ثبت ان كل جسم مفرد غير منقسم بالفعل فلا وجه للعدول الى نفي الكل عن نفي كل واحد والى اثبات
الجزئية عن اثبات الكلية ثم ان الشيخ اورد في هذا الفصل مقدمتين احديهما ان الجسم لا يجوز ان يكون ذو مفاصل
غير متناهية والثانية ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل والاولى مهملة والثانية جزئية
فاعتبر في الاولى لا يجوز ان يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون واورد الطرفين واعتبر فيه الامكان في
من بيان الفاصل في واحد واحد منها قال الامام انما ذكر في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي في نوع يجب ان

لا يكون وفي الثانية ليس بعض ان يكون لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع فيجب ان لا يكون واما تركب
الجسم من اجزاء متناهية فلا يمتنع ان يكون اما في الاجسام التركيبية فظ واما في الاجسام البسيطة فلامكان انضمامها
الى اجزاء فلا جرم لم يصدق بعض ان لا يكون بل ليس بعض ان يكون وهذا ليس بتام لان تركب الجسم من اجزاء متناهية
انما يمتنع لو كانت تلك الاجزاء قابلة للانقسام لكن الشيخ اعتبر فيها ان لا تتجزى بل لا ادلة الى الانفصال فان
القضية الثانية جزئية فلانه لما ابطل الموجبة الكلية ثبت السالبة الجزئية واما ان [illegible] ذكر الشيخ
ذلك لاجل اهمال احدى مقدمتيه وجزئية الاخرى وانه لما ثبت ان الجسم لا يشتمل على اجزاء غير متناهية وان بعض الجسم
لا يشتمل على اجزاء متناهية ثبت ان بعض ما لا يشتمل على اجزاء غير متناهية لا يشتمل على اجزاء متناهية فيكون
بعض الجسم عديم المفاصل وفيه نظر لان المهملة في قوة الجزئية والجزئيتان لا ينتجان شيئا لا يقال الجزئية [illegible]
المهملة والجزئية لا بطريق الانتاج ايضا بل بطريق آخر وهو انه لو صدق بعض الاجسام عديم المفاصل لكان كل جسم
على المفاصل وهو باطل اما على المفاصل الغير المتناهية فلان الجسم ليس له مفاصل غير متناهية وهي المقدمة المهملة واما
على المفاصل المتناهية فلان بعض الجسم ليس له مفاصل متناهية وهي الجزئية فظهر صدق الجزئية من المهملة و
الجزئية لانا نقول لا نسلم انه لو كان كل جسم مشتملا على مفاصل لكان كل جسم مشتملا على مفاصل غير متناهية او كل
مشتملا على مفاصل متناهية فان من الجائز ان يكون بعض الاجسام مشتملا على مفاصل غير متناهية وبعضها على مفاصل
متناهية فح لا يتم التوجيه فان قلت فلم [illegible] ولذلك جعل اللازم منهما جزئيا قلت ان الجزئية القضية الثانية فان
القضية الاولى وان كانت مهملة الا انها كلية بحسب الامر نفسه واللازم من الكلية والجزئية لا يكون الا جزئية فنقول
كما ان القضية الاولى كلية بحسب نفس الامر كذلك القضية الثانية كلية في نفس الامر اذ لا شيء من الاجسام بمركب من
الاجزاء المتناهية التي لا تتجزى والاولى ان يقال لما كان الاستنتاج من المقدمتين بطريق الشكل الثالث لا يكون اللازم

لا جزئية وان كان من كليتين لانا نقول المقدمتان سالبتان فلا انتاج لانا نقول الانتاج من الموجبتين المعدولتين
المتين في قوة السالبتين هذا اعتبر النتيجة موجبة لا يقال النتيجة انما هي قولنا بعض الاجسام لا يشتمل على اجزاء لا
تتجزى وذلك لا يفيد اتصال بعض الاجسام لانا نقول المراد لم يشتمل بعض الاجسام على اجزاء لا تتجزى فاما ان
لا يشتمل على اجزاء اصلا او يشتمل على اجزاء تقبل التجزئة وايّاً ما كان فبعض الاجسام متصل في نفسه ويمكن ان
يقال اللازم من المقدمتين ليس الا اتصال الاجسام المفردة وهي بعض الاجسام وذلك لكونه بحسب غرضه هنا
فان غرضه من هذا الفصل اثبات الهيولى في الاجسام واذا ثبت اتصال بعض الاجسام ثبت الهيولى في بعض
الاجسام وح ثبت الهيولى في جميع الاقسام على ما ستطلع عليه جميع ذلك [illegible] فلم غرضه هناك الا
اتصال بعض الاجسام واما اعتبار الامكان في [illegible] فذكر الامام عليه [illegible] انه لما ثبت ان الجسم ليس
تركب من اجزاء لا تتجزى ثبت ان الجسم قابل الانقسامات غير متناهية ولما ثبت ان الجسم ليس قابلا ان يتركب من اجزاء
غير متناهية ظهر امتناع حصول جميع تلك الانقسامات بالفعل وح لا بد ان يكون بعض الاجسام عديم المفاصل
لان كل جسم [illegible] اما ان لا يكون منقسما بالفعل او يكون منقسما وايّا ما كان صدق الجزئية اما على التقدير الاول
فظ واما على التقدير الثاني فلانه اما ان ينتهي الى اجزاء لا تنقسم بالفعل او لا ينتهي فان لم ينته فقد حصل الانقسامات
الغير المتناهية بالفعل وهو مح وان انتهى الى جزء لا ينقسم بالفعل فاما ان لا يكون قابلا للانقسام وهو [illegible]
الا لم يكن الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية واما ان يكون قابلا للانقسام وهو الجسم العديم المفاصل فقد ثبت
انه اذا كان الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية وامتنع حصولها بالفعل يجب وجود جسم عديم المفاصل فلو كان
وجب امكان وجود جسم واجاب [illegible] بانه يجوز ان يكون المراد بالامكان الامكان العام وهو لا ينافي الوجوب [illegible]
حصول جميع الانقسامات الغير المتناهية واما كل واحد من الانقسامات فهو ممكن لا واجب ولا ممتنع فكل جسم

لا يجب ان يكون بعدم المفاصل بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون اللهم الا مانع خارجي وشي من هذين الجوابين لا

يصلح ان يكون جوابا للسؤال السابق لانه مبني على صحة كلام الشيخ حتى يحتاج في الجواب الى ان يكشف عن حكمه باتصاله

على الامكان مع ان اللازم بوجود جسم عدم المفاصل فلا ظهر له لما سلب الوجوب ثبت الامكان اذ لا امكان

في مقابلة الوجوب قوله ان اسم الفك بسبب هذا الشرط يتناول اختلاف عرضين ايضا فان الجسم يقبل

الفك ولما كان قبل الفك فهو متصل اما بالفك والقطع واما باختلاف عرضين واما بالوهم والفرض وان لم

الفك فهو لا يتصل بالانفكاك الا انه متصل باختلاف عرضين وبالوهم والفرض فالجسم متصل باحد الوجوه

الثلثة وبالوجهين لو اسم الفك بسبب ذلك ان اختلاف عرضين ان لم يدخل في الوهم والفرض لم ينحصر الانقسام

في الثلثة المذكورة فحاصل الفصل يجيء بالقطع والكسر والوهم والفرض فهو يكون قلنا لا مذهب الا تمام وان كان

الوهم والفرض فهو لا يوجب الانفصال الخارجي على انه لو اوجب الانفصال في الخارج حتى ان الجسم يوجد في الخارج

جزآن متمايزان ان يكون جسم شي منه ابيض وشي منه اسود وان يكون شي منه ملاقيا لجسم اخر او موازيا او

محاذيا وشي منه لا يكون كذلك يلزم اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية بالفعل في الخارج ضرورة ان كل جزء

باحد طرفيه غير ما لاقى بطرفه الآخر لا يقال لو كان بعض الجسم ابيض وبعضه اسود فلا ريب ان ما حل فيه السواد من

ذلك الجسم غير ما حل فيه البياض فلا بد من جزئين متمايزين في نفس الامر لانا نقول التمايز انما هو باعتبار اختلاف العرضين

واما بالنظر الى ان الجسم فلا انفصال فيه اصلا ومن حكم ان ماء واحدا في نفسه يصير بعضه ضاربا في الخارج

اذا نال التبرير صار ماء واحدا كما كان او ان جسما واحدا يقع على شي ضوء ولا يقع في جسم اخر يشابهه متصل

كل واحد منهما على الآخر وعند زوال الضوء وملاقاته عاد جسما واحدا او ان جسما اذا تحرك في مسافة

المسافة بحسب موافاة كل حد من الحدود الغير المتناهية واذا انعدمت الحركة صارت اقسام متصلة في

في ان اختلاف الاعراض لا يوجب الا الانفصال في الفرض العقلي لا بحسب نفس الامر وفي الخارج نص عليه الشيخ في

الشفاء بقوله ومن الذي الفرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال التخصيص

من كله او من جزء كله مع ان له بالبياض حتى اذا زال ذلك البياض زال الافتراض والذي وقع في الاوهام ان

اختلاف الاعراض يوجب الانفصال في الخارج وان الوهم ذاهب الى انه مما وقع في كلام الشارحين حيث جعله في مقابلة الوهم

والفرض وذلك غير لازم منه ما ان المراد بمجرد الوهم والفرض حتى ان الفرض يوجب الانفصال الآن في نفسه اذ فرض في

الجسم شي دون شي واخرى بحسب الغير كما ترى باختلاف العوارض او ما ذكر في بعض المواضع من الشفاء ان اختلاف

الاعراض يوجب الانفصال بالفعل وهو لا يستلزم الانفصال الخارجي ان المراد بالفعل الفعل قبل الوجود في الاعيان

او ما هو لوهم وما كان الاختلاف سببا لافتراض امر انه يوجب الانفصال بالفعل ويكون في الفرض وربما يقول قائلهم ان الاختلاف

عند الانفصال الخارجي اذا كان العرضان سارين كما في البلقة لوجود المغايرة بين محل السواد ومحل البياض واما الاعراض

الغير السارية كالمماسة والمحاذاة فهي لا تحصل الا الانفصال الا في الوهم وهذا الفرق ضعيف لان العقل كما يحكم ان محل الابيض

غير الاسود كذلك يحكم ان المحسوس غير غير المحسوس والمحاذي غير غير المحاذي فيقتضي ورود هذا الاختلاف ايضا الا

خارجيا كما يمكن بين العرضين السارين فذلك ولعله اشتهر ما وجد في بعض نسخ الاشارات واما باختلاف عرضين

قارين كما في البلقة وحمل عن جهة اختلاف العرضين سواء كانا قارين او غير قارين في عداد القسمة الفرضية حيث

حكم على ما ذهب ذاهب تفرقه بل الصواب ان يقال الانفصال اما في الخارج كما في الفك والقطع او في الوهم فاما بواسطة

شي آخر كاختلاف الاعراض او لا بواسطة شي آخر كما بالوهم والفرض واذ قد ثبت ان الجسم لا ينالف عن اجزاء

لا تقبل القسمة وهو قابل للانقسام فاما ان يكون قابلا لانقسامات متناهية او قابلا لانقسامات غير متناهية والاول

باطل والا لانتهت القسمة الى آحاد غير قابلة للانقسام وقد ظهر بطلانه فان اعلى عنه بلا وسطه غير بالاوليات على

لكن لا يلزم ان يكون قابلا للانقسامات [illegible]

لنا فيمتنع ان يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الوهمية فان مقتضى الدلالة المذكورة قبول الانقسام الوهمي فمن البين ان يجب الوسط الطرفين لا يقتضي انقسامه في الخارج بل في الوهم انما اللازم قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية باحد الوجوه الثلثة بل الواجب اللازم هو القسمة الوهمية ههنا خصوصا بالذكر ثم لو لزم ذلك اي قبول الانقسامات الغير المتناهية الفكية فلا بد من دلالة اخرى عليه فمن الجائز ان يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الفكية على ما هو مذهب بعض الطبيعيين مع بطلان الدلالة على بطلانه فما بعد وهذا تأييد لما ذكرناه في اختلاف عرضين

قوله قد حصل من المباحث المذكورة سابقا ان البحث ههنا يستدعي تقديم تمهيد فقد تبين فيما تقدم في الاولى الاثبات ان الجسم محفوف بسطوح فاما منها هل هو جسم الطبيعي وسأل الجسم الطبيعي بكمية سارية فيه هي الجسم التعليمي على المشاورة منهما ان الاشكال اذا توارد على الجسم الواحد كالشمعة الواحدة تجعل تارة كرة واخرى مربعا او الواحد تختلف اشكاله بحسب اختلاف طرفه فلا خفاء في ان ذلك الجسم او بعضه مع اختلاف جميع اقطار الجسم فانه اذا جعل كرة مثلا كان له ثخن ثم اذا جعل مربعا بطل ذلك الثخن وحصل ثخن آخر اصغر منه مع بقاء الجسمية بعينها فلا بد ان يكون هناك امران احدهما باق لا يختلف والآخر ليس بل يختلف وهو الجسم التعليمي وهذا انما تم ان لو ثبت ان الجسم الذي اشكالها متصلة في نفسها لكن الثابت بالبرهان ان الجسم المفرد متصل في نفسه يجوز ان لا يكون شيء من الاجسام المحسوسة الا مركبا ويكون اختلاف اشكاله لاشتغال الاجزاء من حيث الوضع واما الجسم المفرد فلا تختلف اشكاله المقدرة الكائنة قد سمعت ان الجسم التعليمي كمية قائمة بالجسم الطبيعي ممتدة في سائر الجهات ثم انها لا تمتد في تلك الجهات الى غير النهاية بل لا بد من انتهائها في كل جهة فيعرض منتهى هو عرض السطح لانه لما ارتفع منها جهة بقي امتداد في جهتين وهو السطح ايضا لا يذهب في جهة الى غير النهاية اذ ينتهي في اي جهة تنتهي بقي امتداد في جهة اخرى وهو الخط وعند انتهائه يعرض النقطة في الجسم التعليمي فالجسم التعليمي منتهى عنده السطح وهو منتهى عند الخط الفاني عند النقطة فلا يكون سطح

من الجسم التعليمي ولا الخط جزء من السطح ولا النقطة جزء من الخط لما ظهر من انقطاع كل منها عند طرفه الآخر او يعارض له من حيث انها نهاية واذا عرفت هذا فنقول لما ثبت ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة لزم منه الاتيان بكون الجسم التعليمي كذلك ضرورة انه ينقسم بانقسام الطبيعي وان يكون السطوح والخطوط كذلك لانها تابعة له وفيه منع لان انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال لو كان من الاعراض السارية والسطوح والخطوط كذلك واتصال هذه المقادير بغير لازم لما مر ان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام الخارجي فجاز ان يكون مشتملة على الاجزاء ويكون الجسم الطبيعي مع كونه متصلا لاجزائه اصلا ثم انك ما علمته فيما سبق الا ان الجسم في نفسه محل القسمة غير متناهية واما كونه على ان هذه المقادير كذلك متصلة في انفسها محل القسمة الغير المتناهية فكان الواجب ان يقول ما علمته من حال احتمال الجسم لكن لما كان احتمال الجسم بالذات وما لا احتمال المقادير بواسطة فقال ما علمته من حال احتمال المقادير بدل قوله من حال احتماله بنائها على الملازمة بينهما وان لم يصح اللازم فاستعمل ما علمته من حال احتمال الجسم قسمة غير متناهية ان مقادير كذلك كما قال الحركة والمحكي كذلك حصول العلم باحتمال المقادير موقوف على العلم باحتمال الجسم على العلم بوجود المقادير وذلك بعد الفحص من الفصل لما كان الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية وجب ان يكون الحركة والزمان ايضا قابلين للانقسامات الغير المتناهية لان الحركة والزمان والمسافة متطابقة في القسمة حتى ان كل قطع يفرض في المسافة يفرض بازائه قطع في الحركة وفي الحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها والحركة الى ثلث المسافة ثلث الحركة الى كلها وزمان الحركة الى نصف المسافة نصف زمان الحركة الى آخرها والى الثلث ثلثه فكما ان المسافة قابلة القسمة الغير المتناهية كذلك الحركة والزمان فلا ان القسمة الى غير النهاية فان قلت ان اريد بالحركة ما هي بمعنى القطع وبالزمان ما هو مقداره فهما لا وجود لهما الا في الوهم فلا يكون البحث عنهما من مقاصد العلم وان اريد بالحركة بمعنى التوسط وبالزمان قدره فهي آنية

وعلى ان لا ينطبقان على المسافة وتمنع انقسامهما انقسامًا مع الانقسام بانقسام المسافة فقوله الى الوهمي القطع
وكانه اليه اشار بقوله وذلك لانطباقهما في العقل لكنهما امتدادان في العقل لحكم العقل بانه اذا وجد في
احدهما قطعًا انقسم الاخر بل لا يحصلان معًا لا في العقل اذ هما موجودان معًا فيه بل في الخارج بمعنى ان الحركة توجد
في الخارج لا بمعنى الحصول بل يكون احدهما مستقرًا والاخر متاخرًا فما لطرفين لا يحصل شيء منهما في الوهم الا اذا
في الخارج امر غير قار الذات يحصل بحسب استمراره وعدم استقراره في العقل هذا الامتداد فحصول هذا الا
دليل واحد شاهد على وجود ذلك الامر الغير القار في الخارج فوجب البحث عن احوالهما والتنبيه على ابطال
اذ قد تبين ان الحركة والزمان متصلان ظهر ان انقسامهما الى الماضي والمستقبل والحال الاصح ان الحال حد مشترك
من الماضي والمستقبل والحدود المشتركة من المقادير لا يكون اجزاء لها فان الحد المشترك من الخطين لو كان جزءا
من الخط لكان اذا نصف خط كان الحد المشترك بين النصفين خطا لا نقطة فيكون النصف شيئا وزيادة ما زاد
كذا فلا ثم ان الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل وان من الجائز ان يتوسط بينهما زمان وان لا يكون
حدا مشتركًا بينهما فانا نقول الشي اذا كان غير قار الذات لا يكون اجزاؤه مجتمعة في الوجود بل كلما فرض فيه قسمة
يكون احدهما متقدما والاخر متاخرا لا جزء الحركة والزمان الا المتقدم والمتاخر والماضي والحال والمستقبل فعلى هذا
ظهر فساد معارضة الامام لانها مبنية على وجود الحركة في الحال وقد ثبت ان الحال ليس بزمان والحركة الا
قوله المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى قد علمت ان الجسم متصل واحد في نفسه فاما ان يكون وجود الا
الاتصالية التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد ثلثة متقاطعة واما ان يكون فيه وراء تلك الصورة الاتصالية شيء آخر
قابل لها وقابل الاتصال وهو جوهر وذهب الحكماء كافلاطون وشيعته الى ان الجسم ليس الا ذلك المتصل
وهو بسيط في نفسه لا تركيب فيه البتة وذهب جماعة من المتاخرين كالشيخ وغيره الى ان الجسم مركب من الصورة الاتصالية

وشيء آخر قابل لها هو الهيولى وآخر ما يحل اليه الاجسام اجسام بسيطة عند افلاطون واخر اجزاء اجسام لها الهيولى
والصورة على مذهب الشيخ واما جواهر فردة عند الاخرين والغرض من الفصل اثبات الهيولى فالمقدار هو الكمية
لغة والكمية المتصلة اصطلاحا والثخن يقول بالاشتراك على معنيين على حشو ما بين السطوح وعلى الامر الذي يقابله
رقة القوام اي غلظ القوام وفي نسخة اخرى وعلى حشو ما بين السطوح اذا كان صعب الانفصال وهو غلظ القوام
والامر الذي يقابله هو رقة القوام فالثخن يدل بالاشتراك على ما هو فيه وحشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي
يفصله عن الخط وعلى ما يقابل الرقة من الاجسام فان قلت الجسم التعليمي هو حشو ما بين السطوح لا ذو حشو انما ذو
الحشو الجسم الطبيعي فالاولى ان يفسر الثخن بكون الشي حشو ما بين السطوح حتى يستقيم قوله المراد بالحشو ههنا المصدر
لا غير المصدر وهو التخلل والتوسط بين السطوح واما المتخلل بين السطوح فهو الجسم التعليمي فهذا حمله ايضا بالاشتراك
على معنيين غير اضافي وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء تشترك في الحدود والحد المشترك بين الشيئين فهو ذو
وضع يكون نهاية لاحدهما وبداية للاخر ومعنى الكلام انه يكون بحيث اذا فرض انقسامه يحدث حد مشترك بين القسمين
كما اذا فرض انقسام الجسم يحدث سطح وهو حد مشترك بين قسميه او فرض انقسام السطح يحصل خط مشترك بين قسميه او
فرض انقسام الخط حدث نقطة وهي مشتركة بين قسميه والمتصل بهذا المعنى يطلق على امرين احدهما فصل الكم
يفصله عن الكم المنفصل الذي هو العدد وثانيهما الصورة الجسمية وانما يطلق المتصل عليها لانها مستلزمة للجسم
التعليمي المتصل فسميت بها تسمية الملزوم باسم اللازم وثالثها الجسم وانما يطلق عليه متصل لانه لما اطلق المتصل على
الصورة الجسمية والمتصل ذو الاتصال وكانت الصورة ذات الجسم التعليمي اطلق الاتصال على الجسم التعليمي وعلى الصورة الجسمية
اطلق على الجسم لانه ذو الاتصال ح واضافي وهو امران يكون متحدة النهايات وكون الشيء يتحرك بحركة اخرى وههنا معنى
آخر لم يذكره وهو كون الشيء ذا اجزاء بالقوة لكن لما كان هو لازم المعنى الاول ملازمه مساوية اكتفى فيه بالقدر في

فاطلق الاتصال على الصورة لما اطلاق اسم اللازم على الملزوم ولما اطلق الاتصال على الجسم التعليمي

الشيخ ابدية الكم لا الكم المتصل والانكان المتصل معه متكرراً استدركه ومن حيث الجسم التعليمي والمتصل متصل
عن بعده والتحيز فصل آخر منفصل عن الخط والسطح فيكون المجموع هو الجسم التعليمي وكانه قال ان علمنا ان الجسم جسماً
فاقام حده مقامه فكان سابق الاعقول المتصل اعم من التحيز وقد تقرر في موضعه ان في تحديد الاعم عن
ما به الخروج عن التحيز لحاجته لما حاول بعضهم ما طويناه على القائلين بالجزء وكان التحيز عندهم اعرف فقدمه
لان الاعرف اقدم في التعريف فان قلت كيف قال علمنا ان الجسم مقدار الخط متصلاً وما علمنا ذلك فيما قبل
فقال المعلوم ما ذكر من قبل لانه ثبت بالبرهان ان الجسم متصل واحد ولا شك في كونه ذا كمية وثخانة فهناك كمية
متصلة ثخينة فان قلت ان هناك كمية متصلة ثخينة هي الجسم التعليمي لكنه لا يكفي في علمنا بان الجسم جسم
وانما كان كذلك لو علمنا مغايرته للجسم الطبيعي وانه ما لم يعرف مغايرته اياه لم يمكن اثباته له والا لزم اثبات الشيء لنفسه
لكنا ما علمنا ذلك فيه قبل فلا يصح قوله فقد علمت اجاب بان من الواضح البين ان الجسم جوهر وهذه الامور الكمية المتصلة
الثخينة اعراض فمن البين الواضح انه مغايرها وهذا البحث الواضح في معرض المعلوم مكانا كل علمه فيما سبق وعلى هذا يكون
قوله بعد ذلك وكونه شيئاً من شانه ان يكون ذا الجسم التعليمي مستدركاً زائداً لتمام الكلام دونه لا يقال هذا الوجه
مع انه مشتمل على استدراك ضروري لان الكمية المتصلة الثخينة على تقدير انها هي الجسم كيف يكون عرضاً فثبت انه غير
لعرضها مصادرة على المطلوب بل الاوجه في هذا المقام ان يقال جوهرية الجسم وضعي علم وكونه ذا حجم
جوهريته تحصل به جوهريته ومن المعلوم بالبديهة المغايرة بين الشيء وبين ما يحصله لا نقول هذا التوجيه
المصادرة على المطلوب لفظاً ومعنى اما لفظاً فلان الواو في قوله وكونه شيئاً من شانه لا معنى له حينئذ فالوجه ان
يكون بالفاء لكونه بياناً للمغايرة واما معنى فلان الجسم التعليمي عرض والماخوذ من العرض لا يكون فصلاً لجوهر فالاوضح ان
فصل الجسم كان فيما سبق هو القابل للابعاد والآن هو ذو الجسم التعليمي فلكم من الفوائد وقد سمعت كلامنا في ذلك بالاجوبة

ان قال

ان قال انا علمنا ان الجسم متصل واحد في نفسه وعلمنا تبدل الاشكال عليه مع بقائه بعينه هناك حجماً باق
هناك امراً باقياً وامراً مختلفاً هو الجسم التعليمي وكان علمنا باتصال الجسم كافياً في علمنا ان الجسم جسماً فعلمنا
ذلك بعينه علمنا هذا الاتفاق هذه المقدمة لا دخل لها في الاستدلال فيكون مستدركاً لانا نقول كما ان الغرض ليس
ان في الجسم شيئاً غير صورته الجسمية كذلك الغرض منه ان ذلك الشيء غير صورته وصورتها اعني الجسم التعليمي وذكر
توقف على ان الجسم جسماً قال فانه قد يعرض له انفصال واتصال كما قال الامام فقط فهذه تفيد خروجه الحكم كانها
الحكم خرجناه لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال كالافلاك وفيه نظر لان قبل هذا لا ينتقض الاول اذ المحصول
معنى الكلام ليس الا ان الجسم يعرض له الانفصال في بعض الاوقات لان بعض الجسم يعرض له الانفصال واعترض الشارح
بان الافلاك ايضاً يعرض لها الانفصال والتقدم الوهمي ولاجل ذلك قيل منا وهاهنا البرهان كما يجئ بيانه وهو ليس بوارد لان
الشيخ لم يقتصر على الانفصال بل ذكر الاتصال ايضاً والافلاك لم تقبل الانفصال الاتصالي ثم قال والصواب ان يجعل
الحكم خرجناه لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال لعدم طريان اسبابه ومن الجائز ان يكون شيء من الاجسام بحيث لا
يطرأ عليه اسباب الانفصال والا يحصل جميع الانفصالات الممكنة في الجسم في الفعل وانه ممتنع وهذا بناء على ان
الحكم وخلاصة ما ذكر الشيخ في هذا المقام ان الجسم متصل واحد في نفسه يقبل الانفصال فاذا طرأ عليه الانفصال
شك انه لا يبقى تلك الهوية الاتصالية منها بل تبطل ويحدث هويتان اخريان اتصاليتان ثم اذا اتصلتا
وحدث شخصية اخرى اتصالية فلا بد هناك من امر يكون محلاً لتلك الهوية الاتصالية الثانية والهويتين الاتصاليتين الاخرى
وهو هو بعينه الان في اثبات هذا الاشكال لانه يجوز ان يكون الهوية الاتصالية قائمة بذاتها ينعدم ويحدث هويتان
اخريان منفصلان ويحدث هوية اخرى اتصالية كما ذهب اليه النظام وما ورد هذا الاحتمال ان الهوية الاتصالية
هي التي يمكن ان يعرض فيها ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة فيكون متحيزة بذاتها والمتحيز بالذات يجب ان يكون

كذا

الاجسام

مكان فيه مكابرة ووجه التفصي عن هذا الاشكال انه اذا انفصل الجسم المتصل الواحد الى جسمين منفصلين او اتصلا جسما
واحدا فلا يمكن ان يقال انه انعدم ذلك الجسم المتصل الاول وحدث متصلان آخران واتحدا بالكلية وحدث متصل واحد
عن لا شيء فان ذلك كذب بالبديهة اذ نعرف ببين انعدام الجسم وانفصاله الى متصلين وبين انعدامهما واتصالهما فقد
وجب ان يكون هناك امر موجود باق في الحالين وذلك الامر ليس الا الهوية الاتصالية والهويتين الانفصاليتين بهما
بالضرورة فتعين ان يكون هناك امر وراء الهوية الاتصالية تتوارد عليه هي والهويتان الانفصاليتان فهو المطلوب
هو الذي اوجب ان يكون المحل محلا له قابلا فبين ح لا يقال ان هذا مشترك الالزام على تقدير القول بانفصال الجسم في نفسه لانه
اذا انفصل الجسم المتصل الواحد الى متصلين فلا يخ اما ان يكون مادة هذا غير مادة ذاك او لا يكون فان كان يلزم ان
يكون شيء واحد متشخص موجودا في حيزين وموصوفا بعرضين وانه ممتنع بالضرورة وان كان مادة هذا غير مادة ذاك فاما ان يكون المادتان
موجودتين في ذلك الجسم المتصل فيكون مشتملا على اجزاء بالفعل ثم صارتا موجودتين متعددتين فقد فرض انه متصل في
نفسه هف واما ان لا تكونا موجودتين فيه بالفعل ثم صارتا موجودتين فانعدمت مادة الجسم المتصل انعدام اتصاله
وهو انعدام الجسم بالكلية لانا نقول المادة تتشخص عند الانفصال وهو عند الاتصال لكنه ليس واحدا ولا تشخصه عند
الانفصال اذا ثبت هذا فنقول لا نم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد كان مشتملا
على اجزاء بالفعل وانما يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة
الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه هذا كله اذا قلنا بان الجسم غير مشتمل على الاجزاء بالفعل اما اذا قلنا بالاشتمال
على الاجزاء كان اتصاله عبارة عن اجتماع الاجزاء وانفصاله عن تفرق الاجزاء والامر الثابت في الحالين هو الاجزاء فلا
شيء هناك هيولى ولا صورة فقد ظهر ان مدار البرهان على هذا الاصل وتقريره حسبما ذكر ان الجسم متصل في نفسه
له الانفصال فيكون ممكن الانفصال قبل حدوث الانفصال وحين الانفصال يكون الجسم قابلا للانفصال لكن الهوية الاتصالية

ليس لها في الانفصال الا استحالة اتصاف الشيء بمقابله فاذن هناك امر وراء الهوية الاتصالية يقبل الاتصال
والانفصال وهو الهيولى قوله وعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال اذ المراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية
فانها متصلة بذاتها اي ملزومة للجسم التعليمي على ما عرفته في الدرس السابق وذلك لاستناد اشارة الى الهوية الاتصالية
التي امكن ان تعرض فيها الابعاد متساطحة فانها هي الباقية حين تعاقب توارد المقادير ولو قلنا المراد الجسم التعليمي الذي
هو ايضا متصل بذاته لكان البرهان بحاله فانه يمكن ان يقال لما كان في الجسم قوة الانفصال والجسم التعليمي ليس فيه قوة الانفصال
فيكون في الجسم شيء آخر له قوة الاتصال والانفصال الا ان الحق حمله على الصورة الجسمية اذ المطلوب في هذا المقام اثبات الصورة
الجسمية لا [illegible] التي غير [illegible] فالكلام ليس في اثبات المغايرة بين الهيولى والصورة الصورة في الجسم
التعليمي بل في المغايرة بين الهيولى والصورة وفيه منع لجواز ان يكون المغايرة [illegible] الا [illegible] جميعا
جميعا لان غير الصورة الجسمية لا يجب ان يكون هو الهيولى لجواز ان يكون هو الجسم التعليمي واما قال قولا يكون هو
عنه الموصوف بالامرين جميعا لان القابل بالحقيقة لا بد وان يجتمع مع المقبول وهذا لا [illegible] فيهما قبل فانه قابل
لذلك [illegible] الانفصال واما قوله فاذن [illegible] هذا القبول غير وجود المقبول فكلام الشارح صحيح في ان الموجود
هو الانفصال [illegible] الاثبات المغايرة بين العرض والوجود بل يدل على ان المقبول هو الانفصال [illegible]
والجواب عنه ان الانفصال اذا طرأ فالمقبول ليس نفس الانفصال لانه عدم والعدم لا يكون مقبولا بل المقبول بالحقيقة
هي الجسمية الحادثة عند الانفصال فلا يكون المقبول عند الانفصال الا الصورة الجسمية [illegible]
[illegible] الجسم التعليمي [illegible] الصورة الجسمية مساوقها في جميع اقطارها حتى كانه قالبها
واما ثانيا فلان الاجسام التعليمية قد تتوارد على الصورة الجسمية وهي هي كما ان الصورة الجسمية تتوارد على الهيولى
وهي هي بعينها وهذا ايضا يدل على ان الشارح اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية لانه اراد به الجسم التعليمي

يكن حال صورته عليه بمعنى لا معنى وانت خبير بانه تام لو كان المقبول هو المتصل بذاته لكن القبول على ما هو صريح الصورة
الجسمية عند الانفصال والمتصل بذاته ما هو قبل حدوث الانفصال ولا يلزم من كون القبول الصورة الجسمية ان تكون
المتصل بذاته ايضا الصورة الجسمية قال الامام ههنا مراد احدهما ان قوله فاذن قوة القبول شيء اه بحث قد
مذكور فاذن القابل وثانيهما انه وان كان حقا ان قوة القبول غير وجود المقبول لكن لا حاجة في اثباته الى
ذلك لانا اذا اثبتنا ان الجسم من حيث هو قابل للانفصال والقابل للانفصال ليس هو الاتصال لزم من ذلك وجود شيء آخر
الانفصال من غير احتياج الى بيان المغايرة من قوة قبول الانفصال وفعله فالجواب عن الاول ظاهر مما عرفت في الشرح وعن الثاني
ان اثبات الهيولى لا يمكن الا باثبات التجدد لا انا اذا اثبتنا الجسم من حيث قابل للانفصال فانما يمكن اثبات المادة لو استدعى
الانفصال محلا موجودا لكن الانفصال عدمي والعدم لا يحتاج الى محل موجود اما اذا بينا ان قوة قبول الانفصال
مغايرة لنفس الاتصال وهذه القوة امر ثبوتي يستدعي لا محالة محلا وليس هو الاتصال فثبت شيء آخر هو الهيولى
قال الشارح اما ان قوله فاذن قوة هذا القبول بعينه مما لم يذكر العوض فلا احتياج الى التزام تقدير المقابل
المغايرة بين القوة والوجود بالفعل ظاهر وعلى هذا لا يتجه قوله فاذن معنى واما ان قلت لا يحصل عند الانفصال
كذلك لان الانفصال ليس عدما محضا بل عدم ملكة واعدام الملكات لها حظ من الوجود لافتقارها الى الاتصال
ملكة بل لا معنى للاثر والا الاتصال الجسم فلا يستدعي محلا موجودا الا انا نقول فيتبين فانه يستلزم انفصال الجسم المتصل
انعدام ذلك المتصل بالتمام وهو هنا تمام الانفصال عن شيء فذلك المتصل من شانه الانفصال فلا بد من امر كان موصوفا بالاتصال
ويكون موصوفا بالانفصال ولما بان المغايرة بين القوة والوجود فلا بد من المحل بينهما وخارجا لانفصل الصورة
الى الهيولى لان قوة الانفصال اذا استدعت وجود الهيولى في كل جسم من الاجسام لوقوع الانفصال فيكون الهيولى
في كل جسم فيكون البرهان كليا وفيه نظر لانه لو كان المراد ذلك لكان الاولى ان التاليان فهذا المتصل هو جسم على

هذا

الانفصال

فيثبت الهيولى لا يكون مطلق الانفصال بل الانفصال الانفكاكي وليس كل جسم قابلا للانفكاك والمنفصل هنا كما
ذكر ان وجود الانفصال لا ثبت له الفلك واختلاف العرضين والوهم والفرض والانفصال الانفكاكي لما كان
لاتصال الجسم في الخارج لم يكن بد من شيء آخر غير الاتصال قابل له واما الانفصال بحسب الوهم فليس برافع الاتصال في الخارج
فلا يستدعي شيئا آخر في الخارج الا في الوهم اللهم الا اذا تبين ان الانفصال الوهمي يستلزم الانفصال الانفكاكي
واما اختلاف العرضين فان قيل انه يوجب الانفصال في الخارج فهو يثبت الهيولى والا فلا الفائدة الثالثة انه لو توقف
قبول الانفصال على وجود الهيولى فربما يسبق الى الوهم ان وجود الهيولى مخصوص بحال الانفصال بخلاف ما كان
فانه لما اوجب وجود الهيولى حيث وجود الهيولى قبل الانفصال ايضا وهذا تام لو كان الاستدلال بامكان
الانفصال وليس كذلك بل بقوة الانفصال فربما يسبق ايضا الى الوهم ان تحقيق الهيولى ووجوده حال عدم الانفصال
فقط على ان الكلام ليس في اثبات قوة الانفصال بل في المغايرة بين قوة الانفصال والصورة الجسمية عند حدوث الانفصال
وما ذكره الشارح من انه لا يعطى الا الفائدة الاولى فالسؤال باق كما كان واعلم ان قوله فاذن قوة القبول تشتمل على امرين
احدهما ان قوة قبول الانفصال غير وجود الانفصال وثانيهما ان قوة قبول الانفصال غير الشكل وثالثها ان قوة قبول
الانفصال غير المقدار والمقدمة الاولى لان وضحنا انه لا مدخل في الاستدلال الا ان المقدمتين الاخريين لا مدخل
لهما فيه اصلا بل لا طائل تحتهما والعجب من الشارحين انهما اهملا في توجيه المقدمة الاولى ولم يحفظ المقدمتين
الاخريين لهما بالبال وايضا قوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته متفرع على قوله وانت تعلم ان المتصل بذاته غير القابل
للاتصال والانفصال والصواب في توجيه الكلام ان يقال المراد بالمتصل بذاته ما هو اعم من الصورة الجسمية والجسم الطبيعي
بالفعل هو الصورة الجسمية قبل الانفصال لا بعد الانفصال فان الجسم قبل حدوث الانفصال امر واحد متصل وبعد الانفصال
ومقبول الفعل هو الصورة الجسمية واما الانفصال فهو ليس مقبول الفعل في هذا الحال بل الانفكاك اذا عرفت هذا

اشارة الى ...

نقول الجسم يعرض له الانفصال والاتصال كره ولما كان المتصل بذاته غير القابل للانفصال والاتصال الا ان يكون
نوع قبول الانفصال اي محل نوع قبول الانفصال غير الصورة الجسمية وغير شكلها وغير مقدارها فانها متصلة
والمتصل بذاته لا يقوى على قبول الانفصال الا اذا ورد الانفصال انعدم المتصل بذاته كما بطل الجسمية وحدث
جسمان اخران كذلك بطل الشكل والمقدار وحدث شكلان ومقداران آخران فلما استحال ان يكون المتصل
قابلا للانفصال استحال ان يكون الذي يمكن ان ينفصل هو المتصل بالذات فلا بد للانفصال من ان يكون هناك
امر آخر غير الصورة الجسمية وغير شكلها ومقدارها له نوع قبول الانفصال واليه اشار بقوله وذلك الغير
هو المتصل لذاته فاذا استحال ان يكون محل نوع الانفصال هو المتصل لذاته كان ذلك النوع لغيره وهو
وعلى هذا كان ايراد القائل مكان لو وظهر والاستدلال لا يتوقف الانفصال بنفسه على ان اثبات الهيولى لا يحتاج
الانفصال بالفعل في الخارج ولكن فيه امكان الانفصال الخارجي حتى ان كل جسم يمكن انفصاله يكون مشتملا على الهيولى
وان لم ينفصل بالفعل اصلا وسيظهر فائدة هذه الكلمة فيما بعد **قوله** واعلم ان الامام في هذا الباب سؤالا
ربما يورد هاهنا وقال الامام ان القابل للانفصال والانفصال هو الهيولى لم لا يجوز ان يكون هو نفس الجسم
والانفصال عرض من شأنه ان يعرض عليه وهذا السؤال بين البطلان لانا بينا ان الجسم متصل في نفسه فلا شك ان هناك
هوية اتصالية ومع الكلام في ان الجسم هل هو تلك الهوية الاتصالية فقط او فيه وراءها امر آخر الاتصالية
شيء آخر قابل لها ثم اذا ورد الانفصال فمن المعلوم بالضرورة ان تلك الهوية الاتصالية لا تبقى معها مع الانفصال
ليست قابلة للانفصال فيكون القابل للانفصال شيء آخر وكان السائل توهم ان الجسم هو الهيولى فاورد عليه
والانفصال وهو توهم فاسد وتجاب الشارح ثالثا بان موضوع الاتصال والانفصال ليس هو الجسم بل الاتصال
ليس عرضا للجسم اما تحرير الجواب الاول فهو ان موضوع الاتصال والانفصال الفرضي في ذاته يحتمل فرض فيه الابعاد

وكل جسم فهو في ذاته يحتمل فرض الابعاد الثلاثة

الثلاثة موضوع الاتصال والانفصال لا يكون جسما اما الصغرى فلان موضوع الاتصال والانفصال
يكون في ذاته متصلا ولا منفصلا ولما لم يكن في ذاته متصلا لا يكون في ذاته يحتمل فرض فيه الابعاد الثلاثة
واما الكبرى فظاهر فقد ثبت ان الجسم في نفسه متصل قابل للانفصال الى المجاز بمعنى انه يعرض له الانفصال
تحرير الجواب الثاني واليه اشار بقوله والذي يحاول المتصل عرضا هو ان الاتصال المراد في الجسم لانه لو لم يكن الجسم
متصلا في ذاته لم يكن في ذاته يحتمل فرض فيه الابعاد الثلاثة فلا يكون الاتصال عرضا ولا دخله والاعتراض
بالفرض الوارد عليه وانه تم وفي الجواب نظر وقد يجاب عن السؤال بوجه آخر احدها ان الاتصال لو كان عرضا
للجسم فاذا قطعنا النظر عنه فاما ان لا يكون في الجسم اجزاء فهو متصل في نفسه لم يكن اتصاله زائدا عليه واما ان يكون
فيه اجزاء فيكون اتصاله عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وليس كذلك وثانيهما ان الاتصال المراد في الجسم هو
لان الجسم لو لم يكن متصلا في نفسه كان في نفسه متعددا وانه باطل ولا ينتقض بالوجهان بالهيولى لان الهيولى
في نفسها وجود متصلا عن الاجزاء والانقسام الذي يعرض لها انما يستفاد من الصورة الجسمية فيكون الاجزاء
هي من قبل الصورة الجسمية لا في نفسها ثم يمكن ان يقال على الوجه الاول انه اذا قطع النظر عن الجسم قطع النظر عن الاتصال
اما ان يشتمل على الاجزاء او لا يشتمل انه يشتمل على الاجزاء او لا يشتمل في نفس الامر او انه يشتمل على الاجزاء او لا بحسب
الاعتبار والفرض فان اريد الاول فلا نسلم انه لو لم يشتمل على الاجزاء في نفس الامر يلزم ان يكون متصلا في نفسه
ذلك لو كان تجريد النظر عن العارض موجبا لرفعه وليس كذلك لجواز ان يكون تجريد النظر عن الاتصال ويكون
في نفس الامر وان اريد الثاني فلا نسلم انه لو كان مشتملا على الاجزاء لكان الاتصال الاجتماع عنها وانما يكون كذلك
لو كانت الاجزاء متحققة في نفس الامر مع اتصالها وهو ممنوع وعلى الوجه الثاني انه لا يلزم من عدم كون احد المتقابلين
ان يكون المقابل الآخر متحققا فان من المجاز ان لا يكون شيء من المتقابلين متحققا كالسواد والسافرة والوحدة والكثرة بها

غيرها قوله واتصافه بمعنى انه لم يستلزم ان الصورة علة لوجود الهيولى فالمحل الهيولى وكونها ذات وضع والوحدة
والتعدد وغيرهما من العوارض لا يعرض للهيولى بالذات بل بواسطة الصورة وفرق بين الصورة وهي حالة
وهو حال من هذه الجهة فان كون السواد مشارا اليه بالاشارة الحسية متحيزا امر يقتضيه محله وكون الهيولى
مشارا اليها متحيزا انما هو بتبعية حالها فهي اما ان تكون شيئا او متصلة واحدة او متعددة بالعرض لا بالذات
لا تجامع الاتصال والانفصال وهي هي بعينها بخلاف الجسم والصورة فان الانفصال انما كان بالذات لهما لم يجتمعا
مع الانفصال بل اذا طرأ عليها الانفصال انتفيا وحدث صورتان اخريان وجسمان آخران والهيولى حال الانفصال
هي بعينها حال الاتصال هذا هو مناط الشبهة الموردة ههنا فاذا قيل لا شك ان الجسم قبل ورود الانفصال مادة
واحدة ثم اذا عرض له الانفصال تعددت المادة وصارت مادتين لجسمين فلو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها
مقتضيا لافتقارها محوجا الى المادة لكان تعدد المادة بعد وحدتها مقتضيا لافتقارها محوجا الى مادة اخرى
وهلم جرا فنقول الصورة الجسمية لما كانت واحدة في ذاتها كان تعددها مقتضيا لافتقارها لا محالة فاحتاجت
الى المادة بخلاف المادة فانها ليست واحدة في ذاتها بل بحسب وحدة الصورة فاذا تعددت تعددت بل حدثت
صورتان وهي هي بعينها غاية ما في الباب انها كانت واحدة عارضة لها والآن التعدد عارض وقد مر الاشارة الى
ذلك مرة وعارض الامام بانه لو ثبتت الهيولى فاما ان تكون متحيزة او لا تكون والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو
كانت متحيزة فاما ان يكون تحيزها بالاستقلال او على سبيل التبعية فان كانت بالاستقلال كانت الجسمية متحيزة بها لا
ايضا متحيزة بالاستقلال فيكون حلول الجسمية فيها جمعا بين المثلين وايضا لا يكون احدهما بالحالية والآخر بالمحلية
اولى من العكس وايضا ان احتاجت الهيولى الى محل لزم التسلسل وان لم تحتج الى محل كانت الجسمية غنية عن المحل لانها
مثلها وان كانت الهيولى متحيزة بتبعية الجسمية كانت الهيولى صفة والجسمية موصوفة اذ لا يجوز ان يكون الامر بالعكس

فلم يكن كون الجسم حالا في اللون او الطعم او غيرهما وان كان حصولها في الحيز تبعا لحصول الجسم فيه واذا كانت الهيولى
صفة للجسمية استحال حلولها في الهيولى واما الثاني فلان الهيولى لو لم تكن حاصلة في الحيز لا بالاستقلال ولا بالتبعية
مع ان الجسمية مختصة بالحيز استحال ان تكون الجسمية حالة في الهيولى لانا نعلم بالضرورة ان المختص بالجهة والحيز يستحيل
ان يحصل فيما لا اختصاص له بالجهة والحيز والا لجاز ان يقال الاجسام بأسرها حالة في ذات الباري تعالى لكونه لا
اختصاص له بالجهة لا بالذات ولا بالتبعية والجواب انا لا نسلم ان الهيولى لو كانت متحيزة بالاستقلال كانت الجسمية مثلا لها
فان الاتحاد في بعض اللوازم لا يوجب الاتحاد في الماهية فاللوازم الثلثة المذكورة غير لازمة اصلا سلمنا لكن
انها لو كانت متحيزة بالتبعية كانت صفة للجسمية بل هي موصوفة بها وتحيزها بشرط حلولها [illegible]
القسمين من حيث البحث الا ان القسم الاول لما كان باطلا في نفس الامر اقتصر الشارح على القسم الثاني وقال الحجة
مشتملة على اقسام منحصرة فان المتحيز على ثلثة اقسام اما ان يكون متحيزا بالاستقلال واما ان يكون متحيزا بالتبعية اما
على سبيل حلوله في الغير او على سبيل حلول الغير فيه فلا يلزم من عدم تحيز الهيولى بالاستقلال تحيزها على سبيل حلولها
في الجسمية بل انما يكون تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها على ما هو الواقع قوله وهم وتنبيه ولعلك تقول
ان الدلالة المذكورة على وجود الهيولى انما تتم فيما يقبل الانفصال الانفكاكي ولا يجب ان يكون كل جسم كذلك لان
من الاجسام ما يمتنع فيه الانفكاك كالفلك وحاصل كلام الشيخ في الجواب ان الامتداد الجسماني طبيعة واحدة
نوعية وثبت احتياجها في بعض الصور الى المادة فيكون محتاجا في جميع الصور اليها لان مقتضى الطبيعة النوعية لا
يختلف وانما قلنا ان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية لانه لا يختلف الا بالامور الخارجية دون الفصول وكل ما يختلف
بالخارجيات دون الفصول فهي طبيعة نوعية اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلان الجسمية اذا خالفت جسمية اخرى
يكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه طبيعة فلكية وتلك طبيعة عنصرية وهي امور خارجة عن الجسمية

خارج فان الجسمية في الخارج موجودة والطبيعة الفلكية مثلا موجودة اخرى وقد اضاف الى ان الطبيعة
المشار اليها هذه الطبيعة الاخرى في الخارج خلاف المقدار الذي هو ليس في نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع
بكونه خطا او سطحا اذ ليس المقدارية موجودة والخطية موجودة اخرى بل الخطية هي المقدارية المحمولة عليهما
فالجسمية مع كل شيء تفرض شيئا فهو جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار فلا يوجد مقدار انفصل بخارج
الى فصول حتى يوجد ذاتا متقررة اما خطا او سطحا هذا ما ذكره في الشفاء وظهر منه ان قوله يختلف بالخارجيات دون
الفصول بان نوعية الامتداد لانقول لا شك ان الصورة الجسمية متعددة مختلفة في الخارج فاما ان يكون ما به
اختلافها موجودا في الخارج او لا يكون فان لم يوجد في الخارج لم تتعدد في الخارج بل ان وجد ما به الاختلاف في
الخارج فاما ان يكون عين الجسمية او لا يكون فان لم يكن عين الجسمية لم تكن الجسمية في الخارج موجودة وما به الاختلاف
موجودا آخر فالموجود في الخارج من الجسمية لا يكون الا مجرد الجسمية فيكون امرا واحدا بالذات وبالوجود موجودا
في محال متعددة وانه محال بالضرورة وان كان ما به الاختلاف عين الجسمية في الخارج والجسمية لا تنفصل في الخارج الا
بفصل فصل اذ ثبت هذا فنقول حيث ان الجسمية طبيعة نوعية لكن لا نم وجوب تساوي افرادها في الحاجة الى
المادة وانما يكون كذلك لو كانت محتاجة الى المادة لذاتها وهو ممنوع لجواز ان يكون الاحتياج اليها لمخصصات
الطبيعة النوعية مختلفة بالمشخصات كما ان الطبيعة الجنسية مختلفة بالفصول فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة
النوعية بحسب اختلاف المشخصات لانا نقول من المعلوم بالضرورة ان الحاجة الى المادة وقبول الانفكاك ليس من جهة
الجسمية وتلك الجسمية وهذه الجسمية انما هي طبيعة الجسمية وهذيته فلما لم يكن لهذيته دخل في الحاجة الى المادة
كان الحاجة الى المادة لا يعرضها الا لذاتها فان قلت اذا ثبت ان الجسمية محتاجة الى المادة لذاتها فلا تخلو
لو كان نوعيتها طبيعته اذا اقتضت شيئا من حيث هي فذلك الشيء لا بد ان يكون متحققا في جميع افرادها

سوا

سواء كانت طبيعة نوعية او جنسية فنقول انما علمنا ان الجسمية الخارجية لم احتياجها الى المادة من
جهة تشخصاتها واما احتياجها الى المادة من جهة فصلها فغير معلوم الانتفاء وانما يلزم اذا علمنا ان الجسمية طبيعة
نوعية فانها لما كانت واحدة بالذات ولم يكن احتياجها الى المادة للتشخص يكون احتياجها لذاتها المتفقة في افرادها
بخلاف ما اذا كانت طبيعة جنسية فانها تكون حينئذ ذوات مختلفة الحقائق فامكن افتراقها في اللوازم من جهة الفصول
وان لم يمكن افتراقها من جهة المشخصات هذا هو نهاية التحقيق في هذا المقام قال الشارح نبه الشيخ على ذلك الوهم
بان يذكر ان طبيعة الامتداد الجسماني نوعية ايضا لانه لا يبقى مع ورود الانفصال عليها خارجا او وهما وان يذكر
ان كل جسم يحجب وسطه طرفيه عن ان يتلاقيا فيكون واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فلا بد ان يكون كل جسم
مشتملا على ما يقبل الانفصال اذ الحاجة اليه ثبت الا لكونه جسمية ايضا لانه مع امكان عروض الانفصال لها
والاجسام متساوية في هذا المعنى وان كانت مختلفة في ان بعضها فلكي وبعضها عنصري الى غير ذلك ويحق
انا اولا فليس لشيء من هذين الذكرين في تنبيه هذا عين ولا اثر فهو شرح لا يطابق المتن بل هو ما ذكره بعينه
تتميم البرهان وكلام الشيخ شيء آخر قد عرفته واما ثانيا فان معنى قوله الانفصال الذي لا يبقى مع الانفصال الوهمي
لا يبقى معه في نفس الامر فقد بان بطلانه وان عنى انه لا يبقى معه في الوهم فلا نم ان الاوجود للهيولى في الوهم
ولئن سلم فالمسلم وجود الهيولى في الخارج وهو غير لازم سلمنا لكن الاحتياج الى المادة لما كان لمعنى الجسمية فقط
الحاجة الى بيان انها نوعية فيشتمل الكلام على استدراك عظيم واما قوله فقد تبين ان الطبيعة تكون الى آخره
فهو اشارة الى ما ذكر في المنطق من ان الطبيعة تارة يؤخذ بشرط لا واخرى لا بشرط فان اخذت بشرط لا فهي المادة وان
اخذت لا بشرط فيكون اما مبهمة غير محصلة وهي الجنس او محصلة وهي النوع فطبيعة الجسمية ليست مادة لانها محمولة على
الجسمانيات ولا شيء من المادة بمحمولة وليس جنسا لعدم توقفها على ما يضاف اليها محصلا اياها فتعين ان يكون

الجسمانيات

نوعية محصلة وان قلت لا نسلم انها تحصل بنفسها ولم لا يجوز ان يكون تحصلها بانضمام الصورة النوعية وكان

الظاهر ذلك لان الجسم طبيعة جنسية انما تحصل وتتقوم بصورة فلكية او عنصرية متقومة انما الجسمية متحصلة بنفسها فغير

مباينة واما ان الجسم جنس فيفرق بين الجسمية والجسم بان الجسمية في الخارج موجودة والمادة موجودة اخرى وحصل

منهما لا محالة موجود ثالث هو الجسم فالجسمية وان كانت مقترنة فهي انها ممتازة في الخارج عن جميع ما يضاف اليها من

الصور والاعراض الا ان الجسم لا يتقرر ذاته محصلة الا اذا كان فلكا او عنصرا فلا يلزم من جنسية الجسم جنسية الجسمية كما

سيأتي تحقيق الكلام فيه ثم عند قوله لانها طبيعة نوعية فلا يختلف الا في قوله تختلف بالخارجيات دون المقومات الى

الطبيعة النوعية لا يكون كذلك احاب انه جواب بالنقض بالطبيعة الجنسية فانه لو قال الامتداد طبيعة واحدة

نوعية فعندنا به نقضا بها امكن ان يقال الطبيعة الجنسية ايضا واحدة وليس شانه بعضها فلا يحوز ذلك

في الطبيعة النوعية وجوابه الفرق بان الطبيعة النوعية لما لا يختلف الا بالخارجيات فهي اذا اقتضت شيئا اقتضته

جميع الخارجيات بخلاف الطبيعة الجنسية فانها لا تقتضي شيئا من حيث انها غير متحصلة وانما تقتضي شيئا اذا حصل

فلا يتقضيه مع غيره ذلك وهذا ليس بشيء لانه ان اراد بقوله الطبيعة الجنسية غير متحصلة انها غير متحصلة في الخارج

فممنوع لاتحاد الجنس والنوع في الوجود وان اراد انها غير متحصلة في العقل فلا نسلم انها لا يمكن ان تقتضي شيئا في الخارج

في الاقتضاء الخارجي وكيف يكون كذلك وهم مصرحون بان الشيء اذا كان ثابتا للاعم وللاخص كان للاعم اولا و

للاخص ثانيا وبالعرض فالتحيز اثبت للجسم وللانسان والمقتضي للتحيز هو الجسم اولا فقد ظهر ان الطبيعة الجنسية يمكن ان تقتضي

شيئا في الخارج على ان الفرق ليس مبنيا على وجوب احتلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بل على جوازه قال لا نسلم

ان طبيعة الامتداد نوعية وذلك لانه لا يلزم منها الا انها جوهر قابل للابعاد لكن ليس جنسها بل لازم من لوازمها

فلم لا يجوز ان يكون لها حقائق مختلفة مشتركة في هذا اللازم فان الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في

سلـ

سلمنا لكن لا نسلم انها محتاجة الى المادة في شيء من الصور فان الثابت بالبرهان ليس الا حلولها في المادة في بعض الصور

هذا لا يقتضي وجوب حلولها في المادة بل صحته فيجوز ان لا تحل في المادة في بعض الصور وان تحل في المادة في بعض الصور

ثم انه منقوض بالوجود فانها طبيعة واحدة مع انها يقتضي التجرد وعدم التعلق في الواجب والعروض في الممكن وجوابه

الاول فقط فلانا وان فرضنا ان طبيعة الامتداد لم نعرفها بحقيقتها لكن نعلم انها هوية اضافية يمكن ان يرد عليها

وقد تبين ان هذا القدر يكفي في بيان احتياجها الى المادة فلا اضطر الا هذا وبهذا يخرج الجواب عن الثاني وعن

بان الوجود ليس طبيعة نوعية والكلام فيها فلما فرق بين الطبيعة الجنسية والطبيعة النوعية في جواز اقتضائها

في بعضها دون بعض بخلاف النوعية اورد شكا لا نسلم ان الطبيعة الجنسية موجودة في نوع نوع متمايز

بهوية وجودية يمكن ان يحصل الانواع منها ثم مع انها مختلفة في اللوازم وهذا مشكل جدا باعتبار الكليات و

والنوع متحدان في الجعل والوجود فلا يكون في الخارج اشياء متمايزة مختلفة في اللوازم قوله وهم وخيال النظم

الطبيعي ان يقدم هذا المنع على المنع المتقدم فان الدليل المذكور موقوف على ان الجسم المفرد يقبل الانفكاك

ولا نسلم ان شيئا من الاجسام المفردة قابل للانفكاك بل لا يقبل الا الانقسام الوهمي واما القابل للانفكاك هو الاجسام

المركبة ولئن سلمنا ان شيئا من الاجسام يقبل الانفكاك فلا نسلم انه يلزم منه وجود الهيولى في جميع الاجسام فان من

الجائز ان يكون بعض الاجسام لا يقبل الانفكاك لكن لما كان المنع الاول اقتصر على جميع الاجسام بخلاف الثاني

كان اشكل منه ولا يسهل في النظر التعليمي فلذلك قدمه والمنع المذهب في الذهب بعض الطبيعيين فانه ذهب الى ان مبادي

الاجسام اجسام صغار لا يقبل الانفكاك وان كانت قابلة للانقسام الوهمي ويحصل من الاجتماع يحصل الاجسام

الافتراق يفسده ومال ابو البركات الى مثل هذا القول في الارض بناء على ان التراب المحرق غاية السحق ذرات

اجزاء صغار متشابهة وتقرير الجواب ان امكان القسمة الوهمية يلزمه لامكان القسمة الانفكاكية لان القسمة

مرجواء
الخصم
التعليم

وهو سناك من الجزء الآخر فلو امتنع الانفكاك
بين قسمي الجزء المقسوم

الانفكاك وانما لا يلزم ... بمكانه

تحلل اشتية ما في الجزء المفروض لامتناع الانفكاك ان كان لذاتيهما فليمتنع انفكاك الجزء المقسوم عن الآخر لان
الاجزاء باسرها متشاركة في الطبيعة وان كان لغيرهما امكن الانفكاك نظرا الى الذات فلا فرق بين الاجزاء الوهمية
والاجزاء الخارجية في امكان الانفصال فلا دخل له في الجواب هذا بحث في توجيه الشارح وهو مبني على ان الاجزاء
في الطبيعة يحتمل كون كل منهما الا انه بحثا عن الحكمة فان قلت لا نسلم ان يكون في العالم جزء من مبادي
الاجسام باسرها متشارك في الطبيعة فيكون بعض الاجسام يمكن الانفكاك وهو كاف في اثبات المادة فيمنع
هذا كلام على ما ذكره والاولى ان يقال ان تلك الاجسام متخالفة في الحقيقة وهذا الجسم منفك عن ذلك الجسم فلا يمكن ان
يكون اقسامها الوهمية كذلك ممكنة الانفكاك بالنظر الى ذواتها لان حكم الامثال واحد فربما يمتنع انفكاكها
لمانع خارج عن طبيعة الامتداد لازم كالصورة النوعية للفلك او زايل كما في الجسم الصغير الصلب فانه ما دام
يمتنع عن قبول الانفكاك واذا زال الصغر او الصلابة لم يمتنع عن قبول الانقسام فكون ذلك المانع خارجا قوله خارج عن
طبيعة الامتداد دليل واضح على ان بعض الاجزاء متشاركة في الحكم لاجل اشتراكها في طبيعة الامتداد دون شيوعي
اذ في الكلام على طبايع الاجزاء كيف جعل في هذا الجواب السؤال بالفلك والعنصر فانه اذا قبل بعض الاجزاء الانفكاك
عن بعض يكون اقسامها غيرها لا فيها في امكان الانفكاك لانها متشاركة في الطبيعة لم يتوجه ان يقال الفلك
عن العنصر ممكن انفكاك اجزاء الفلك لاشتراكها في مفهوم الامتداد اما لو كان نسابه الكلام على المشاركة فيتوجه
السؤال وظهر الجواب فظهر ان امكان القسمة الوهمية ليس معناه الا ان الجسم بعض من شانه ان يفرض فيه جزء
غير ان هذا الجزء غير ذلك وهو حكم صحيح لامر الاحكام الكاذبة الوهمية ولا حاجة في ان هذا الحكم انما يصح
ان يكون له جزء ان يفرض لا يراد احدهما غير الآخر فلا جسم الا اذا نظرنا الى حقيقته امكن ان يكون له جزء في العقل
ولو كان الانفصال الخارجي وامكان الانفصال الخارجي يستدعي المادة فكل جسم مشتمل على المادة وهو المطلوب
قوله

هو كلام على ما ذكره الشارح

قال الامام لا نسلم ان الاجسام متساوية في الجسمية على تقدير ان نسلم فغاية ما في الباب ان تلك الاجزاء يصح
على كل واحد منها ما يصح على الآخر لكن كل واحد منها ليس مجرد الطبيعة الجسمية لجواز ان يكون بخصوصية كل واحد
منها مانعة عن ذلك وان شارك الآخر في الماهية وكيف لا يجوز ذلك وعندهم ان اجزاء المتصل الجسمية التي
موجودة وحدثت جسمان آخران ثم اذا انفصلت تلك الجسمان وحدثت جسمية اخرى فقد صح الانفصال على
نفس الجسم وهذا الامتناع ليس عن الطبيعة المشتركة بل عن خصوصية تلك الاجسام فلم لا يجوز ذلك هاهنا ايضا
والجواب ظ والنظر في القسمة ان الماهية لا تنازل الجزئي الحقيقي اذ الماهية مشتقة عما هي وهي التي تقال في
جواب ما هو والمقول في جواب ما هو لا يكون الا كليا فلو عنى الماهية الامر والشيء كان القسمة صحيحة الا انه خلاف المتعارف
والتخلخل والتكاثف يطلقان في المشهور على انتقاش الاجزاء وانبساطها وفي الحقيقة على ان يعظم حجم الجسم
من غير ان يدخل فيه شيء ويصغر من غير ان ينفصل شيء منه فاراد بيان امكان الحقيقي وذلك انه ثبت ان الجسم هيولي والهيولى لا
مقدار لها في نفسها فيكون نسبة جميع المقادير اليها على السوية فجاز ان يكون الهيولى في وقت متقدرة بمقدار اصغر
وفي آخر بمقدار اكبر ولا يرد عليه اذ امتص الهواء من دون تخلخل الهواء الذي يبقى فيها وزاد في مقداره كما في الجمد
قوله هل مسألة تناهي الابعاد وهي احدى المقاصد وهاهنا مباحث خمسة الاول ان تناهي الابعاد من مقاصد العلم
الطبيعي وذلك لما تبين من ان العلم الطبيعي يبحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي من جهة المادة وتناهي الابعاد
عارض عرض للاجسام من جهة المادة فيكون البحث عنها من العلم الطبيعي الثاني ان اثبات محدد الجهات موقوف على
تناهي الابعاد لانها لو كانت غير متناهية لم يكن لها حد ولا يكون المحدد موجودا الثالث ان اثبات محدد الجهات
من مسائل الطبيعي وكان الظاهر انه من مسائل ما بعد الطبيعة لانه باحث فيه عن الوجود الا انهم يبحثون عن الاجسام
بعضها مجرد وبعضها متحدد وتحدد الجهات وتحددها لا يتصور الا في الجسم وفي المادة الرابع ان

ضفي الجسم ماشا على الجسم وما صح
الانفصال على الجسم وما على

امتناع انفكاك الصورة عن المادة مبني على هذه المسألة وعن قريب ما نبين ما يقوله الامام الخامس في امتناع
انفكاك الصورة عن المادة من علم ما بعد الطبيعة لان ذلك لازم من عوارض الوجود لا من خواص الاجسام قال الامام كان
الشيخ شرع في اثبات الهيولى وشرع في احكام الهيولى والصورة فكيف ادرج هذه المسألة في البين وهي من
احكام الهيولى واجاب بانا لما بينا تركب الجسم من الهيولى والصورة اردنا ان نبين بعده ان الصورة لا تنفك عن
المادة ثم ان المادة لا تنفك عن الصورة وكان البرهان الذي ذكره على امتناع انفكاك الصورة عن المادة هو ان كل
جسم متناه وكل متناه متشكل فاذن الجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا تنفك عن المادة
فلا جرم احتاج الى تقديم البرهان على تناهي الابعاد ونحن نقول ايضا ان كل جسم مشتمل على الهيولى فقد بين ان الصورة
الجسمية لا تنفك عن الهيولى الا عند المحقق عن ذلك الدعوى وقد ذكر الشيخ في خاتمة برهان الهيولى
بهذه العبارة ضد ان من هذا ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية وهي محتاجة في بعض الصور الى المادة فيكون محتاجة
في جميع الصور الى المادة وجوابا عن السؤال الثاني ان الجسمية قابلة للانفصال الوهمي وكل قابل للانفصال الوهمي
قابل للانفصال الانفكاكي فهو مشتمل على المادة فهذا كله صريح في بيان ان الصورة لا تنفك عن الهيولى فكيف يذكر
بعد ذلك وقيل جوابه انه كان المراد ذلك فاي حاجة الى بيان لزوم الشكل ولم يكتف في ذلك ان يقال الجسم اذ كان
يكون منحصرا في حد معين والانحصار في حد معين لا يكون الا لانقطاع عدم ولا انفعال الا ما يكون من قبل المادة
والحق المحبب ان المقدمات التي ذكرناها كانت مستلزمة الا ان الجسم مشتمل على المادة فلو كفى في بيان ان الجسمية لا تنفك عن
المادة فلا حاجة الى تلك المقدمات والجمل الكلام بكليته والوجه المعتمد عليه باعتبار النظر الصحيح ان يقال لما ثبت ان الاجسام
مركبة من المادة والصورة ولا شك انها تشترك في عوارض وان تباين في بعضها اما بعضها المشترك فمن قبل المادة كالتناهي والشكل
والمقدار وان بعضها انما هو من قبل الصورة الجسمية كالوضع والحيز لكن لما لم تنضح ان التناهي والشكل من عوارض الاجسام

من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى مادة
وفي هذا الكلام جوابا عن السؤال الاول
ان الصورة الجسمية مم

متين ان عروضه للمشاركة فلهذا مست الحاجة الى بيان تناهي الابعاد ولما كان كلامه اولا في اثبات
المادة اردفه ببيان عوارض المادة ليزداد التصديق بالمادة ظهورا وتحقيقا ثم من عوارض الصورة في فصل
ثالث الفصل ثم فرع عليه امتناع تجرد الهيولى عن الصورة كما سترد عليك شيئا فشيئا قوله وهذه
المسألة اعني تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الدلالة المذكورة على تناهي الابعاد كانت في سالف
الزمان ان قال قوم لو امكن وجود الابعاد الغير المتناهية لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان ينفرج
عليها غير متناهيين لكنهما كلما امتدا ان يزداد البعد بينهما الى غير النهاية فيكون البعد الغير المتناهي محصورا
بين حاصرين وانه محال واعترض الشيخ عليه في الشفاء بانا لا نسلم انه يلزم وجود بعد بين الخطين غير متناه
ما في الباب ان يكون التزايد الى غير النهاية لكن ليس يلزم منه ان يكون هناك بعد زائد على المتناهي بعدد متناه
لا بد ان يكون متناهيا وهذا كالعدد يقبل الزيادة الى غير النهاية مع ان كل مرتبة من مراتبه في النظام الغير
عدد متناه لا تزيد على مرتبة اخرى تحتها الا بواحد ثم قال وان اشتهى احد بيانه اورد لا بد من بعد غير متناه
على الخطين الذاهبين منطبقين ينفصل منهما خط يكون وترا لزاوية القاطع ولا زاوية
زيادة البعد الى غير النهاية يكون الزيادات على ذلك البعد موجودة غير متناهية ولنفرض تلك الزيادات متساوية فلما
كانت كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه فيلزم ان يكون بعد توجد فيه زيادات غير متناهية
بالفعل متساوية فيكون ذلك البعد زائدا على البعد الاول لا الى نهاية فيكون غير متناه وهو
المنع المذكور غير ساقط فان اللازم ليس الا وجود زيادات غير متناهية لا وجود بعد يشتمل على تلك الزيادات
الغير المتناهية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد آخر الا بعدد واحد متناه وايضا اما ان يثبت بعد يشتمل على
الزيادات الغير المتناهية او لا يثبت فان ثبت كان ذلك البعد غير متناه سواء كانت الزيادات متساوية او متناقصة

فلو استدا الى غير النهاية من ... مم

الى غير النهاية ... على بعد غير متناه الا بعدد متناه
والزائد مم

متساوية

زيادات بمقدار به كلما تزداد تزيد المقدار وكلما ازدادت الى غير النهاية فيكون مقدار البعد غير متناه بالفعل وان لم
يتبين الخلف سواء تساوت الزيادات او تناقصت فلا فائدة في فرض تساوي الزيادات ويمكن ان يحقق كلام الشارح
بحيث لا يرد عليه شبهة فيقال اذا فرضنا نقطتين متقابلتين على الخطين الغير المتناهيين ووصلنا بينهما
وتر الزاوية القاطع ثم فرضنا بعدا آخر يزيد عليه بمقدار ثم ابعادا اخر متزايدة بذلك المقدار فكلما امتد الخطان
يزيد البعد لكن امتداد الخطين الى غير النهاية فيكون البعد يزداد الى غير النهاية لان نسبة زيادة البعد على البعد الاصل
نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات ضرورة ان عدد الزيادات كلما تزيد يزيد البعد فلان النسبة محفوظة وفرض
الزيادات متساوية لكن عدد الزيادات غير متناه بالفعل فلا بد من بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية المتساوية على
البعد الاصلي وايضا كلما تزيد عدد الابعاد تزيد البعد وكلما كان تزايد الابعاد بعدد واحد يكون زيادة البعد على
نسبة زيادة عدد الابعاد فيكون نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد كنسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد لكنها
نسبة غير المتناهي الى المتناهي وايضا نسبة البعد الاصل كنسبة زيادة الامتداد على الامتداد الاصل ويبقى
وهذا اذا كانت الزيادات متساوية اما اذا كانت متناقصة لم يلزم الخلف لان النسبة لا تكون محفوظة ح
من فرض تزايد الانفراج بقدر تزايد الخطين حتى لو امتد الخطان الى غير النهاية تزيد الانفراج الى غير النهاية فيكون
غير المتناهي بين الحاصرين محالا كما هو الظاهر ثم سأل نفسه ان آخر انما يلزم من فرض لا تناهي الابعاد مع فرض الساقين على ذلك
ولا يلزم منه استحالة اللاتناهي في الخارج لاستحالة الساقين على ذلك الوجه واجاب بانه اذا كانت الابعاد غير متناهية
في جميع الجهات فامكن الساقين المذكورين وما اذا فتحنا خطا مستقيما الا ... المتساوية يخرج الخطوط
الى غير النهاية فينقسم سعة العالم الى ستة اقسام وكل خطين منها هما الساقان على ذلك الوجه لان زاوية بينهما ثلثا قائمة
فاذا فرضنا بعدا ما بينهما في اي موضع كان حدث زاويتان متساويتان لانه مثلث متساوي الساقين فيكون مثلثا

لكون كل من الزاويتين ثلثي قائمة

زيادة البعد معلوم

متساوي الاضلاع فقد ظهر ان كل انفراج بين الخطين انما هو بقدر امتدادهما فاما ان يكون متناهيا فجميع
الستة متناه او يكون غير متناه فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين وانت لا حاجة الى فرض الجسم المستدير
كل نقطة مفروضة يمكن ان يخرج منها ستة خطوط بحيث يكون زواياها متساوية فلو كان جميع الابعاد غير متناهية
لامتدت الخطوط الى غير النهاية وانقسم سعة العالم الى ستة اقسام ويلزم الخلف لكن الطريقة التي سلكها الشارح
واشمل لانه يكفي فيها ان تزيد الابعاد على نسبة زيادة الامتداد ولا يحتاج الى انها تزيد بمثل زيادة الامتداد
عرفت هذا فلنرجع الى شرح الشرح اما قوله والثاني انه يجوز ان يوجد منهما ابعاد متزايدة بقدر واحد
ان تزايدا اما على سبيل التساوي او على سبيل التناقص او على سبيل التزايد والتزايد على سبيل التناقص لا يفيد
ان يقول الامتداد ان لو كانا غير متناهيين كانت الابعاد المفروضة بينهما غير متناهية فيكون الزيادات على البعد
الاول غير متناهية وهي موجودة في بعد واحد وذلك البعد الذي يوجد فيه الزيادات الغير المتناهية غير متناه
البعد الغير المتناهي محصور بين حاصرين ولو كانت الزيادات الغير المتناهية متناقصة لم يجب ان يكون البعد
غير متناه لانا اذا فرضنا خطا بقدر شبر وجعل البعد الاول نصف شبر ثم نصف النصف الباقي وزدناه على البعد
حتى يكون بعدا ثانيا ثم نصف نصف النصف وزيد على البعد الثاني فيصير بعدا ثالثا وهكذا يمكن نصف الباقي الى
غير النهاية لان الخط قابل الانقسام الى ما لا نهاية له ومع ذلك لا يكون البعد المشتمل على جميع تلك الزيادات شبرا
واحدا بل انقص من شبر واحد واما اذا كان التزايد على سبيل التساوي فهو بقدر الخط وانما اقتصر عليه لان المثل
موجود في زائد فاذا علم ان الخط يحصل من اعتبار المثل كان حصوله من الزائد بطريق الاولى فلما كان حال الزائد
معلوما من المثل بدون الحكم لحال الشرح وفيه نظر لان الخط وان كان قابلا للقسمة الى غير النهاية لكن خروج جميع الاقسام
الى الفعل محال ولو فرض خروج جميع هذه الاقسام الى الفعل لكان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية

غير متناه في الطول ضرورة ان المقدار يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فاذا كانت الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير
متناه فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وهو خلف فالاولى ان يقال لو لم تعرض الزيادات متساوية لم يلزم وجود
بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لانه يلزم وجود بعد مشتمل على زيادات غير متناهية لكنه لم يتحقق
لما بين من ان وجود البعد المشتمل على زيادات غير متناهية لم يتبين الا اذا تحقق النسبة في تزايد الابعاد والنسبة
انما تتحقق اذا كانت الزيادات متساوية وحفظ النسبة وان زاد انحطاطا الا انه لما حصل انحطاط عدد لم يحصل
المحتاج الى فرضه ذلك الزايد واما قوله واية زيادات امكنت فالامام زعم انه قضية موضوعها اية زيادات امكنت و
محمولها فيمكن ان يكون هناك بعد والمعنى ان تلك الزيادة الممكنة الغير المتناهية لا بد ان يكون هناك بعد يشتمل عليها
ويبين هذه القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد ونقل الشارح ان معناها كل واحد من الزيادات
يمكن ان يشتمل عليها بعد وهذه هي القضية التي دل عليها قوله ولان كل زيادة توجد فنهاية المزيد عليه فقد وجد كل
واحد مع مزيد فيه وهو المزيد عليه فلا يكون قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد متناهيا لا يتفق [illegible]
على ذلك التفسير الواجب ان يقال والزيادات الممكنة واما الشارح فقد نصب انه زيادات ليكون عطفا على
زيادة تعرض فهي مع المزيد عليه في بعد فقط واما ان كل مجموع زيادات فهو في بعد فلانا اذا فرضنا عشر زيادات في عشرة ابعاد
فلا بد ان يكون مجموع تلك الزيادات العشر في بعد فوقها وهو البعد الحادي عشر ولما كان كل زيادة وكل مجموع في
بعد كان هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وهو معنى قوله فيمكن ان يكون هناك بعد مشتمل على
جميع الزيادات ذلك الممكن فظهر معنى الفعل باللام وعلى ما جرى عليه شرح الامام يكون قوله لان حشوا ابدا
معلل اللام ولا لان لا فائدة ويمكن ان يقال لو اوفى والله زيادات مصحف والاصل كان زيادة فيستقل لان حاصل كلامه
انه لا بد من بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية في بعد فيكون جميع الزيادات في بعد الا انه يشتمل زيادة الاول

لان كل زيادة من الزيادات الغير المتناهية في بعد

منهما مستدرك اذ يكفي ان يقال اما ان وجد من الامتداد بعد لا يوجد فوقه بعد اخر او لا وعلى الاول يلزم وجود اخر وحيث اعني
القسم الاول فقد لزم وجود بعد مشتمل على زيادة غير متناهية فظهر الخلف لان المقدر عدم بعد كذلك ولا حاجة
الى بيان كونه محصورا بين حاصرين اللهم الا اذا اراد الزام امر آخر وهو انتفاء الملازمة بين عدم البعد واعظم
الابعاد ولحظ ذلك ولو حاول ملاحظة ما في الكتاب لقال اما ان لا يكون هناك بعد يشتمل على جميع الزيادات الغير
المتناهية في بعد واما ان لم يكن جميع تلك الزيادات في بعد لم يكن بعضها في بعد فيكون هناك بعد لا يكون زيادة في بعد
آخر فهو آخر الابعاد فينقطع الامتداد اذ على تقدير عدمه وقد فرضناه غير متناه هذا خلف واما الثاني فلانه يلزم ان
يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين واليه اشار بقوله فيتعين ان يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادات
وتحرير المنع ان يقال لا نسلم انه اذا كان كل واحد من الزيادات في بعد يجب ان يكون جميع الزيادات في بعد لجواز
ان لا يكون الحكم على كل واحد حكما على الكل المجموعي وان سلمت لو لم يكن كل الزيادات في بعد لا يكون كل زيادة في
بعد قوله لا نسلم انه اذا لم يكن مجموع الزيادات في بعد يلزم ان لا يكون بعضها في بعد بل اللازم ان المجموع ليس في بعد
وهي قضية مخصوصة لا تستلزم السالبة الجزئية لانا نقول اذا لم يكن مجموع الزيادات في بعد فاما ان لا يكون شيء منها في
بعد او يكون بعضها في بعد دون بعضها واياما كان يصدق السالبة الجزئية لانا نقول لا نسلم الحصر لجواز سلب الحكم
عن المجموع واثباته لكل واحد فان كل واحد من الانسان يشبعه هذا الرغيف ويسعه هذا الدار والكل ليس كذلك
اجاب الشارح بان الشيخ لم يعلل كون جميع الزيادات في بعد بكون كل واحد من الزيادات في بعد حتى يرد المنع بل
بكون كل زيادة وكل مجموع في بعد وفيه نظر لانه ان اراد بالمجموع المتناهي فمسلم ان كل مجموع متناه فهو في بعد لكن لا
يلزم منه ان مجموع الزيادات الغير المتناهية في بعد وان اراد به مطلق المجموع سواء كان متناهيا او غير متناه فلا نسلم ان
كل مجموع في بعد فان الفرض لا يقتضيه وكيف سلم الكلية من منع المخصصة ولو ثبتت هذه المقدمة كفت في اثبات

المتناهية او يكون وهما محالان اما الاول فلانه لم
يكن بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لم يكن
جميع تلك الزيادات الغير

فلو وجد مجموع الزيادات الغير المتناهية
ان يكون في بعد لان كل مجموع في بعد

بما التطبيق لكن قوله كل زيادة في بعد ولا الى قوله فيكون امكان وقوع الابعاد وما يليه من المقدمات حاجة لها
ادرى كيف يتم الملازمة اى بين عدم البعد الغير المتناهى واعظم الابعاد فان حينئذ انما نقل عن الامام وهو انه لو لم يوجد
بعد يشتمل على جميع الزيادات وجب وجود بعد لا يكون فوقه بعد آخر ولا يكون زيادته في بعد آخر والا كان كل
زيادة بعد في آخر فيكون جميع الزيادات في بعد وهو تم فالمنع وارد وكذلك ما ذكراه من انه لو لم يوجد جميع الزيادات
في بعد بعض الزيادات لا يكون في بعد لجواز ان يكون كل واحد في بعد واما ان كل مجموع زيادات في بعد فهو ممنوع
التسليم لا يدل على الملازمة فما ذكره الشارح لا انطباق له على المتن اصلا والحق في هذا المقام ان يوجه الكلام
الابتداء هكذا لو لم يكن الابعاد متناهية جاز ان يوجد امتدادان غير متناهيين خارجين من نقطة واحدة لا يزال البعد
بينهما يتزايد وجاز ان يكون تزايد الابعاد بقدر واحد وجاز ان يكون الابعاد المتزايدة متقدرة الى غير النهاية فيكون
الزيادات المتساوية متقدمة الى غير النهاية ولان كل زيادة في بعد فلا بد ان يوجد بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية فانه
لو لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات يلزم وجود بعد لا يمكن الزيادة عليه وذلك لانه لو لم يكن في الابعاد الغير المتناهية
بعد غير متناه فكل بعد فرض يكون نسبته الى بعد آخر نسبة المتناهى الى المتناهى لكن نسبة كل بعد الى آخر نسبة عدد
الزيادات الى عدد الزيادات نسبة المتناهى الى المتناهى فيكون عدد الزيادات ايضا متناهيا وايضا لما كان زيادة
البعد على نسبة عدد الزيادات فاذا كان عدد الزيادات غير متناه كان زيادة البعد غير متناهية بالضرورة وبعكس
النقيض الى انه لو لم يكن في زيادة الابعاد بعد غير متناه لم يكن عدد الزيادات غير متناه فتم الزيادات زيادة لا تكون
في بعد آخر وهو اعظم الابعاد وهو منقطع الامتدادين والا كان هناك بعد اعظم مما فرض اعظم الابعاد فثبت
وجود بعد يشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وانه تم فاذن
ثبت تناهى الزيادات وآخر الابعاد وقد فرضنا غير متناهيين وهو خلاف المفروض فاى حاجة الى ما بعده من

المقدمات فنقول ثم عنصر الشيخ على ذلك ما يلزم الخلف الثالث دون الاول لان الخلف
الثالث انما نشأ من عدم الخلف الاول من فقدان الاطلاع عليها دون العكس فان قلت الخ لازم من المجموع ومن المحال ان
المجموع محالا مع امكان كل من آحاده فلا يلزم من استحالة عدم تناهى الابعاد فنقول نحن نعلم بالضرورة ان المحال
نشأ الامر فرض عدم تناهى الابعاد كانه قيل لو كانت الابعاد غير متناهية لزم ان يوجد في الصورة المفروضة
من الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية واللازم تم فالملزوم مثله وقد تبين بما قررنا ان
البرهان لا يحتاج الى ثلث مقدمات لانه لما فرض ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان تزايد الابعاد بينهما
بقدر واحد الى غير النهاية يكون اصل البرهان موضوعا ثم لزم منه عدم تناهى الزيادات بالفعل وان يكون كل
زيادة في بعد وان قوله فيكون هناك امكان زيادات على التفاوت بعرض اشتراط شروعه في الحجة وان
ولان كل زيادة يوجد الخ كاف في تحقيق وجود بعد يشتمل على جميع الزيادات فانه لو لم يوجد لزم ان لا يكون بعض الزيادات
في بعد وقد صرح بهذا التفصيل عبارة الشفاء وان قوله فيكون انما يمكن وجود بعد يشتمل على محدود اى
وجود بعد يشتمل على عدد متناه من الزيادات الغير المتناهية لا دخل له في الاستدلال وان كان لا زما لكان
فصير البعد بين الامتدادين محدودا في التزايد تكرار لقوله فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس الا عليه
امكان فان قيل هذه الحجة مبنية على وجود بعد هو آخر الابعاد لانها متوقفة على وجود بعد يشتمل على جميع الزيادات
الغير المتناهية وهو آخر الابعاد فانه لو كان فوقه بعد لم يكن مشتملا على جميع الزيادات لكن وجود آخر الابعاد
فهو موقوف على تناهى الامتدادين فاذن دليلكم مبنى على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب اعنى
تناهى الامتدادين انا نلزم من عدم تناهيهما فانه لو كان الامتدادان غير متناهيين فاما ان يكون بعد يشتمل على
جميع الزيادات ولا يكون واياما كان يلزم ان يكون الامتدادان متناهيين هف قال الشارح اللازم من عدم

مشتمل على جميع الزيادات ان لا يكون جميع الزيادات مشتملاً عليه ولا يلزم منه ان يكون بعض الزيادات غير مشتمل عليه
لان السلب الجزئي نقيض الايجاب الكلي لا نقيض ايجاب الكل بخلاف الجواب المسعودي فانه اذا لم يكن كل واحد
من الزيادات في بعد يكون بعض الزيادات غير موجود في بعد لان السالبة الجزئية نقيض الموجبة الكلية وايضا
ان هذا البرهان لا يدل الا على امتناع اللاتناهي من الجهتين الطول والعرض واما امتناع اللاتناهي من جهة واحدة
فلا دلالة عليه لانه لو فرض اللاتناهي من جهة الطول فقط لم يكن وجود خطين يخرجان من نقطة واحدة ويتفرجان
منها الى غير النهاية ضرورة توقف امكان اخراجها كذلك على اللاتناهي في العرض وعلى هذا لا يتم الدليل على
لزوم الشكل للامتداد الجسمي وفي سائر الجهات فان الشكل هيئة احاطة الحد الواحد او الحدود بالشيء و
ذلك متوقف على تناهي الامتداد الجسمي في سائر الجهات فلا يكون فيما ذكره الشيخ كفاية فلا بد من الاستعانة بأحد
البرهانين الآخرين اما برهان المسامتة فهو انا لو فرضنا كرة من مركزها قطر متناه موازٍ لخط غير متناه وتحركت
الكرة وذلك القطر من الموازاة الى المسامتة فلا بد ان يوجد في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لكنه
مح في الخط الغير المتناهي اما بيان الشرطية فلان المسامتة ما كانت ثم حصلت فيكون لها اول واما الاستحالة
فلوجهين احدهما ان كل نقطة تفرض في الخط الغير المتناهي اول نقطة المسامتة يكون المسامتة معها بزاوية حادثة
في المركز والزاوية الحادثة قابلة للقسمة الى غير النهاية فالمسامتة بزاوية اصغر منها قبل المسامتة بتلك الزاوية
وهي مع نقطة اخرى فوق تلك النقطة المفروضة والثاني ان المسامتة مع اي نقطة تفرض يكون بحركة وكل
حركة منقسمة الى غير النهاية فالمسامتة ببعض تلك الحركة تكون مع نقطة اخرى فوقها فما فرض اول نقطة
المسامتة هف ونحن نقول لا نم ان هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة مسامتا للخط غير متناه ثم تحرك القطر الى
الموازاة وجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي آخر نقطة المسامتة وهو ايضا محال الملازمة ان المسامتة

كانت

كانت وما بقيت فلا بد ان يكون لها نهاية واما بطلان اللازم فلان كل نقطة تفرض في الخط الغير المتناهي انها
آخر نقطة المسامتة فالمسامتة مع النقطة التي فوقها بعد المسامتة معها لان النقطة المفروضة تكون على
سمت من سموت المسامتة وكل سمت من مسامتة بعده ومن سمت الموازاة زاوية وحركة القطر قطعا منه
بعض تلك الزاوية او بعض تلك الحركة تكون بعد المسامتة بها فما فرضناه آخر نقطة المسامتة لا يكون آخر
نقطة المسامتة وهو مح واذا كان ذلك البرهان برهان المسامتة فلنتم هذا البرهان برهان الموازاة فان قيل
الاعتراض من وجوه الاول ان ما ذكرتم في بيان التالي دال على بطلان الملازمة لانه لو تحرك القطر يجب ان يكون
في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة او آخر نقطة المسامتة لان مسامتة القطر انما تكون بزاوية و
حركة منقسمين وبكل نقطة تفرض اول نقطة المسامتة او آخرها لم يكن اولا ولا آخرا الثاني ان هذه الدلالة موقوفة على
انقسام الزاوية والحركة الى غير النهاية وهو يستلزم عدم تناهي الابعاد لانا اذا فرضنا اطول الابعاد على قطرها الاطول
وتحرك قطر الكرة من الموازاة الى المسامتة حدثت زاوية في المركز ولنفرض ان المسامتة بتلك الزاوية مع طرف قطر
العالم لكن المسامتة ببعضها قبل المسامتة بكلها ولا يوجد في الطرف نقطة اخرى وما انقسمت الزاوية الى غير النهاية كان
هناك مسامتات مع نقاط غير متناهية فوق طرف القطر ويكون القطر ممتدا الى غير النهاية الثالث لا نم ان المسامتة
ببعض الزاوية قبل المسامتة مع النقطة المفروضة وانما يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية لكن الزاوية منقسمة
بالقوة لا بالفعل والشبهة انما وردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ولو كان كذلك لامتنع حركة القطر على
من الدائرة على حركتها لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها ونصف الزاوية قبل الحركة الى كلها والحركة
نصف نصفها قبل الحركة الى نصفها وهلم جرا فيلزم قطع المسافة على حركات غير متناهية وانه مح والجواب عن الاول ان اللازم
نقيض التالي لا بطلان الملازمة اذ لا تناهي الابعاد مح وانه جاز ان يستلزم النقيضان على تقدير كانت الابعاد غير متناهية

وبحرك القطر من الموازاة الى المسامتة فاما ان يوجد اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي او لا يوجد وكلاهما ممتنع
وعلى هذا بطل الاعتراض بالكلية وعن الآخرين ان الاحكام المذكورة وان كانت احكاما وهمية الا انها صحيحة
يحكم بها العقل على ما عليه من العقل كسائر الهندسيات فلم المدعى الا انه لا بد للمسامتة الحادثة من اول نقطة
لا يسمى نقطة في الخط الغير المتناهي الا وقبله بخلاف الخط المتناهي واما برهان التطبيق فهو ان نفرض خطا غير متناه من احد
الطرفين دون الآخر ونفصل من الطرف المتناهي مقدار ذراع فيحصل في الذهن خطان غير متناهيين من احدهما دون
الآخر بذراع فاذا اطبقنا الذراع الاول من الخط الزائد بالذراع الاول من الخط الناقص والثاني بالثاني وهكذا
فاما ان يكون في مقابلة كل ذراع من الخط الزائد ذراع من الخط الناقص او لا فان وجد في مقابلة كل ذراع ذراع
ساوى الكل الجزء والا لتفاوت بينهما اما في جانب المتناهي وهو ممتنع لفرض التطبيق فيه واما في الجانب الآخر فينتهي
بالنقص والزائد لا يزيد عليه الا بقدر متناه فالخطان متناهيان على تقدير كونهما غير متناهيين وانه ممتنع وان
الخط غير متناه من الطرفين نقسمه حتى يحصل خطان غير متناهيين من احد الطرفين ونسوق الكلام في كل منهما
[illegible] ان نصور على خط كان غير متناه من الطرفين واحدهما [illegible] فيحصل خطان غير متناهيين من احد الطرفين
الآخر [illegible] بالتطبيق **قوله** اشارة الى ان الامتداد الجسماني [illegible]
محاذاة الشرح ان الامتداد الجسمي ملزوم للشكل والشكل ملزوم للمادة اما بيان الاول فهو ان الشكل [illegible]
[illegible] بانه ما احاط به حد او حدود اما ما احاط به حد واحد فكالدائرة فانه لا يحيط بها الا حد واحد
وهو محيطها واما ما احاط به حدود فكالمثلث فقد احاط به اضلاعه الثلثة وفي هذا التعريف ابهام
مفهوم [illegible] غير معلوم [illegible] الهيئة [illegible] ذكر الجنس والفصل وايضا ما احاط به حد او
حدود فلا يصدق على المقدار والجسم الطبيعي لكنه اذا اخذ كان من الكيفيات المختصة بالكميات اي الكميات المتصلة

هيئة شيء يحيط به حد او حدود يعرض تلك الهيئة له من جهة احاطة الحد او الحدود به فهذا القيد احتراز عن
السواد والبياض وغيرهما من الكيفيات العارضة للاجسام فانها هيئات لما احاط به حد او حدود ولكن عروضها
ليس من تلك الجهة بل من جهة اخرى [illegible] ان كل جسم متناه [illegible] يكون مشكلا وفي قوله [illegible] لزوم الشكل
بتوسط التناهي اشارة الى معنى وهي ان الشكل متاخر في الرتبة عن التناهي اذ الشكل لما كان عبارة عن هيئة
احاطة الحد الواحد او الحدود متاخر لا محالة عن وجود ذلك الحد او تلك الحدود ولا معنى للحد الا نهاية الجسم
اما بيان الثاني فهو ان لزوم الشكل للامتداد اما ان يكون للحامل وما يكتنفه مدخل فيه او لا يكون له مدخل
بحيث لو انفرد الامتداد عن المادة ولواحقها كان الشكل لازما لها [illegible] يكون لزوم الشكل اما لنفس الامتداد او
لغيره فيكون الاقسام ثلثة لا مزيد عليها وهذه هي العبارة التي لوحظ فيها كلام الشيخ قال الامام الاقسام اربعة لان
لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا
والاول باطل لانه لو كان المقتضي للشكل المخصوص نفس الجسمية لزم تساوي الاجسام باسرها في الشكل والمقدار
شكل الكل والجزء لان جسمية الكل مساو لجسمية الجزء في الهيئة والتساوي في العلة يوجب التساوي في المعلول والتالي
ظاهر البطلان [illegible] ذلك المحال [illegible] الذي يقتضيه نفس الجسمية لتساوي الاجسام في ذلك اللازم ايضا
وان لم يكن لازما [illegible] امكن زواله [illegible] ان يكون علة لما يمتنع زواله [illegible] لانه لو صح ما ذكر لزم ان لا يكون
الشكل لازما للجسمية لان لزومه اما لنفس الجسمية او لغيرها فان كان لغيرها فاما ان يكون لازما لها او لا
ثم ان [illegible] الذي يقتضيه نفس الجسمية [illegible] على انها طبيعة نوعية وليس يلزم ان يكون الحال في الجسمية طبيعة نوعية
وان كان لازما [illegible] لان الحال اللازم للجسمية يكون الجسمية مقتضية له وهو مقتض للشكل فيكون الجسمية مقتضية
للشكل [illegible] لو كان الجسمية مقتضية للشكل بذاتها واما اذا اقتضته بواسطة شيء آخر

منع ولئن سلمناه لكن الكلام في الشكل الحقيقي كما سيجيء وهو غير ممتنع الزوال فان قلت ان هذا القسم ليس بظاهر البطلان
بل راجع الى القسم الاول فلم كان مراد الشيخ ما ذكره لا حذف هذا القسم وذكر الشارح ان الاقسام ستة لان لزوم الشكل
للجسمية اما من حيث الانفراد عن المادة او لا بل من حيث المقارنة بالمادة الاول اما النفس الجسمية او لغيرها وعلى الثاني
فاما ان لا يكون من حيث الانفراد بل يلزم ان يكون من حيث المقارنة بالمادة بل يجوز ان يكون من حيثية اخرى
الحيثيات لا ينحصر في الانفراد والاقتران فالتقرير المطابق ما قد سناه قوله هذا اول الاقسام قد بين ان لزوم
الشكل اما لنفس الجسمية او الفاعل او القابل فيقول القسمان الاولان باطلان اما الاول فقد صرح الشارح بان
الشكل لازم الجسمية ضعيفا وهي منفردة عن المادة والكيف بين الفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من
الانفعالات كالاطراق والاتحاد والنمو وغيرها وانما حررها على هذا الوجه تنبيها على فساد ما توهمه الامام من
مقارنة الجسمية للعوارض المادية فان معنى ان الجسمية لو اقتضت الشكل لذاتها بحيث لا يكون للمادة والحيثيات دخل
في ذلك الاقتضاء لزم تشابه الاجسام في المقدار لان الاختلاف في المقدار لا يكون الا
بالوصل كما اذا جمع من ماءين فزال مقداريهما الى مقدار واحد او بالفصل كما اذا فرق ماء الى ماءين فزال مقداره
مقدار الواحد او بالتخلخل حيث يصير المقدار الصغير كبيرا او التكاثف حيث يصير المقدار الكبير صغيرا والكيفيات المقتضية لشيء
من ذلك كالحرارة تقتضي التخلخل والبرودة تقتضي التكاثف وبالجملة الاختلاف في المقادير ليس الا بانفعالات ما
من غيرها فيكون للمادة مدخل في ثبوت المقادير والمقدار خلافه هف لا يقال المفروض ان ليس للمادة مدخل في ثبوت الشكل
فقط لا الاولى ان لا يكون لها مدخل في ثبوت المقدار لان الشكل لازم المقدار ويمكن ان يعرض على هذا الوجه ان الاجسام
لا تشترك في اختلافها بالفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المقتضية لذلك الا ان انحصار اختلافها في
الانفعال المادي غير مسلم بل لا بد له من برهان والاولى ان لا يحمل الفصل والوصل على الفصل والوصل في نفس الجسم

تم ص

تفصل الاجسام بعضها عن بعض وتصل بعضها ببعض كما صرح به في القسم الثاني وح نمنع الحصر لان اختلاف المقادير
اما ان يكون في الاجسام المتعددة فلا يكون الا بانفصال بعضها عن بعض او في الجسم الواحد وهو انما يكون بتوارد
المقادير المختلفة عليه كما في التخلخل والتكاثف واختلاف الاشكال على الشمعة فلا شك ان توارد المقادير يقتضي الانفعال
فان قلت فتوارد الاجسام ليس بحسب انفصال بعضها عن بعض فما وجه ذكر الوصل فنقول الانفصال المستدعي للمادة
ليس معنى افتراق الاجسام بل معنى عدم الاتصال عما من شأنه الاتصال ولا بد ان يكون الاجسام المنفصلة من شأنها الاتصال
فان قلت لم لا يكون من شأن الاجسام المتعددة ان تصير جسما واحدا كما في العنصر والفلك فنقول ذلك بحسب طبيعة
الجسمية ولحيث واعلم ان لهم في اثبات المادة مسلكين مسلك الانفصال وقد سبق ومسلك الانفعال وهو ان في الجسم
فعلا وانفعالا ولا يجوز ان يكون امر واحد منفعلا وفاعلا ففي الجسم امران يفعل باحدهما وينفعل بالآخر والاول هو الصورة
ثابتة للمادة والمنفعلة تابعة للصورة والبرهان المذكور مبني على المسلكين لكن مسلك الانفصال تام على ما قررناه ومسلك
الانفعال غير تام اذ من الجائز ان يكون ما به يفعل وينفعل واحدا من جهتين بل هو منقوض بالنفس فانها تفعل في
وتنفعل عن المعلومات بحسب انطباع الصور العقلية وليست مادية اللازم الثاني تساوي الاجسام في المقادير
وفي هيئات التناهي والتشكلات لان التساوي في المتبوع يوجب التساوي في التابع فان الاشكال انما تختلف لاختلاف
المقادير واختلاف المقادير اما بالانفصال او بالانفعال وكل منهما متوقف على المادة فان قلت الشكل هيئة
احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار وهي الاشكال وهيئات التناهي ايضا الاشكال فيكون ذكر احدهما مستدركا
اجاب بان الفرق بينهما كالفرق بين البسيط والمركب فان الشكل مجرد عارض والتشكل اعتبار العارض مع وجود المعروض
معناه العارض اذ الجسم الشكل لا يخلو ان اراد بالشكل الشكل المعتبر فلا نسلم انه لازم الامتداد والدليل على اللازمية لا
الا على ان الشكل في الجملة لازم للامتدادات وان اراد مطلق الشكل فلا نسلم انه لازم الاجسام في الاشكال الحاصل

لا لكون للمادة دخل في اقتضاء الامتداد مطلق الشكل دون توقف اختلاف الاشكال على المادة لا توقف المشاركة
ملزوم الشكل ثبت ان لكل جسم له شكل معين ومقدار معين فاذا بطل ان يكون ثبوت الاشكال المعينة والمقادير المعينة
قبل المادة فانه لو لم يكن للمادة دخل في ثبوتها كانت تلك الاشكال والمقادير متشابهة لتوقف اختلافها على المادة
والمراد بها ما هو الخاص او الشكل المعين لكن لما كان احد الاشكال المعينة لازما اطلق عليه اسم اللازم كما ان
الكل والجزء من لوازم الامتداد في اللوازم لا بمعنى ان الكل والجزء مشترك فيهما بل بمعنى ان الكل والجزء المقدارين
فانه لو فرض ان يكون جسم كلا وجزءا لزم تساويهما في المقدار وقد ابطل حتى لو فرض ان يكون كل امتداد مساويا
منه والمقطع في الكلية والجزئية بمعنى لا … وهي تساويهما في اللوازم وانا فرض هذا اللازم بمعنى الكلية والجزئية
لانه لو كان المراد تشابه الكل والجزء المتحققان كان بعض اللازم الاول لانه تشابه بعض الاجسام في الشكل فهو ليس لازم
ثالث ولان الشيخ سيصرح في جواب النقض ان الامتداد لو تجرد عن المادة لم يصر كلا وجزءا وما ذكره هذا من اللوازم
الثلثة كلمة ثم وان كانت مذكورة في الكتاب بالواو … على طريقة … في نفس الامر … اللزوم من …
دلالة على بطلان اللازمين الاخيرين من الجانبين بمقتضى الجسمية شكل الكرة وكون جميع الاجسام مشتركة في هذا
الاقتضاء وان تشابه الكل والجزء فان شكل … وكشكل الافلاك وشكل … كشكل … في الاستدارة وذلك
لان اللازم الاول ان يكون لكل جسم مقدار معين كذراع مثلا حتى لو كان بعض الاجسام مقدرا بذراع وبعضها بذراعين
الاجسام في المقدار وهو موقوف على المادة والمترتب على الثاني ان يكون لكل جسم شكل … المقدار المعين …
شكل الكل والجزء لذلك المقدار المعين ومن اين … بطلانه والحاصل ان الشكل لو كان لازما لذات الامتداد من غير
مشاركة المادة لما تفاوتت الاجسام في المقدار لان مقدارها فرع على المادة فاللازم شيء واحد بالحقيقة
تشابه الاجسام في المقادير والاشكال والكلية والجزئية فالشيخ عبر عنه باللوازم الثلثة للايضاح …

عدم تشابه الاجسام حقيقة وليس كذلك لان المفروض ان لزوم الشكل ليس باخذ المادة وذلك لا ينافي توقف
تفاوتها من وجه آخر على المادة وههنا بحث وهو ان اللازم مما ذكره ليس هو تشابه المقادير والاشكال بل وحدتها
حتى لزم ان لا يوجد الا جسم واحد شخصي وشكل واحد شخصي فانه لو تعددت الاجسام والمقادير تشخصا …
شخصية على جسم واحد بل لا بد من مشاركة المادة فالاختلاف الشخصي متوقف على المادة كالاختلاف النوعي قوله
والفاضل الشارح قرر الامام تقرير الشكل للامتداد منفردا نفسه عن المادة لزم ثلث محالات احدها اشتراك
الاجسام في مقادير الاشياء لانها متساوية في طبيعة الامتداد … على انها … ولو كان المقتضي للمقادير
نفس الامتداد لزم استواؤها في المقادير واعترض عليه بان اللازم منه عدم اقتضاء الجسمية للمقدار وهو غير
… ان الجسمية غير مقتضية للشكل وهو غير لازم فان من المحال ان يكون اقتضاء العلة للمعلول موقوفا على شرط
منفصل كتوقف اقتضاء الحرارة للتسخين … على طبيعتها … فلم لا يجوز ان يكون الجسمية مقتضية للشكل
حصول المقدار من فاعل آخر … ان المفروض عدم مدخلية المادة في ثبوت الشكل ويلزم منه عدم مدخلية
ثبوت المقدار والاختلاف في المقدار موقوف عليها فلزم تساوي الاجسام فيه بالضرورة وثانيها استواء الاجسام
في الاشكال مطلقا فهو غير لازم لانه لا يلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول فان الاجسام المركبة
باقسامها والصور النوعية التي لكل جسم بسيط تقتضي شكل الكرة مع ان ذلك الشكل غير حاصل … لا يجوز ان يكون
الجسمية هي العلة للشكل والاجسام لا تشترك في الشكل لامر خارجية مانعة عن حصول ذلك الشكل وان اريد
في الاشكال الطبيعية فهو ملتزم لان الشكل الطبيعي للجسم الكرة والاجسام باسرها مشتركة في هذا الاقتضاء
فان قلت الاجسام البسيطة وان اشتركت في اقتضاء الشكل الكروي لكنها مختلفة المقادير فهي غير مقتضية
لشكل الكرة على مقدار واحد معين فنقول الاختلاف غير واقع في الشكل بل في المقدار وهو اللازم الاول …

كلام فيه والجواب المختار ان المراد الاستواء في الاشكال على الاطلاق وهو لازم لان علة الشكل واحدة في جميع
الاجسام والمانع منتف فاذا فرض ما قضا اما ان يعطي اختلاف الشكل او لا فان لم يعط اختلاف الشكل فهو غير
مانع وان افاد اختلاف الشكل فهو مادي وقد فرضناه عن اقتضاء الجسمية وهذا كان المانع عن حصول شكل
الكرة للمركب صورة التركيب وهي من العوارض المادية واليه اشار بقوله توهم الامتداد الجسماني مقارنا لجميع العوارض
المادية كالبسائط قبل التركيب ثم عنى ان المراد الاستواء في الاشكال الطبيعية والتزام وجوب ان يكون لجميع الاجسام
شكل الكرة وليس كذلك ضرورة ان بعض اشكالها مستند بعضها مرجع الى غير ذلك واما التزام اشتراك جميع
الاجسام في اقتضاء شكل الكرة فهو ليس بالتزام اشتراكها في الشكل ولو منع حصول الشكل التام فهو المنع الذي
اورده على السؤال الاول من الاستفسار فالترديد في الاستفسار مستدرك ثم ان اشتركت الاجسام في شكل
الكرة واختلفت مقاديرها لزم الخلف لان اللازم استواء الاشكال على مقدار معين فالحق ان اللازم في هذا
القسم ليس امورا متعددة بل امر واحد في الحقيقة واليه الاشارة بقوله على ان كل واحد منها حق وانما
استواء الكل والجزء من الجسم لان جزء الجسم مساو لكله في اقتضاء طبيعة الجسمية فلو كان مقتضي للشكل لحقه
كان الجزء مساويا للكل في الشكل وعرض بان الجسم البسيط ما كان في نفسه شيئا واحدا ولا جزء له الا بأحد الاسباب
الثلثة الانفصال واختلاف الاعراض والوهم والتزام تساوي الكل والجزء اذا كان في الجسم الذي لم يعرض فيه
شيء من اسباب الانقسام فهو غير صحيح لانه لم يعرض فيه انقسام لم يحصل له جزء وكيف يقال انه يلزم ان يتساوى شكل
والجزء اذا كان في الجسم الذي فرض فيه فانه قبل ان ينفصل ذلك الجزء عن غيره فتساوي شكل الكل والجزء ملتزم وان ادعى الشكل
الطبيعي للقطرة كالبحر وان لم ينفصل لكان الانقسام بحسب اختلاف الوهم والفرض فحصول الجزء متأخر عن حصول
الكل وهو مانع من ان يتشكل الجزء بشكل الكل حال كونه جزءا متصلا به وعدم حصوله لان الشكل للجزء بسبب المانع

بلبرّم

لا يستلزم عدم اقتضاء جسمية ذلك الجزء لذلك الشكل وجوابه ان المراد ليس بحصول الكل والجزء وتساويهما في
الشكل بل بقاء الكلية والجزئية لا يستلزم وضعهما وفيهما محذورا لا التزام في الجسم الذي لم يعرض فيه سبب من
الاسباب وكيف لا والانقسام والكلية والجزئية من عوارض المادة وقد جردنا اقتضاء الجسمية عنها واليه اشار
توهم الامتداد مقارنا لقبول الانقسام والانقسام والكلية والجزئية منفصلا عن الغير وهو احد اسباب الانقسام وانما
قولهم امور في الاعتراض في كل واحد منها والاختلافات العائدة الى العوارض المادية فيه شيء وهو انه لم يعترض على
اللازم الاول بيان لاختلاف فلم يمكن ان يعترض عليه بما اعترض على الاخرين فان حاصل اعتراضه عليها عدم اشتراك
العلة عن غير اشتراك المعلول بسبب المانع وهو وارد على الاول ايضا قوله ولو لزم ذلك بحسب الفاعل لما بطل الاول
وهو ان يكون اللزوم لذات الجسمية شرع في القسم الثاني وهو ان يكون اللزوم للفاعل فلو كان لزوم الشكل للامتداد
بسبب الفاعل من غير مشاركة المادة كان الامتداد الجسماني قابلا للاشكال من غير ما يجوز عن مشاركة الهيولى فلزم ان
يكون في نفسه قابلا للفصل والوصل من غير هيولى لانه انما يكون قابلا للاشكال المختلفة اذا اختلف وتعددت
اختلاف الامتدادات وتعددها لا يتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض فيكون الامتداد قابلا
للانفصال والاتصال من غير مداخلة الهيولى وانه محال والجملة اختلاف الامتداد ولا شك انه يجب انفعاله والاثر فيه
عليه وورود الانفعال من غير الهيولى محال ثم ان الامام لما تم ان الامتداد لو كان بذاته قابلا للاشكال كان قابلا للفصل والوصل
كان الجسمية قابلة للاشكال من غير ظن ان الفصل عليها والجواب ان المدعى ليس انه لم يقبل الانفصال على التعيين بل
لزوم احد الامرين واما قبول الانفصال او قبول الانفعال لان اختلاف الشكل في الاجسام المتعددة لا يكون الا بحسب
انفصال بعضها عن بعض ضرورة انها لو كانت متصلة كانت جسما واحدا لم يختلف في الشكل وفي المقدار وفي الجسم الواحد
انما يكون بحسب الانفعال قوله واعلم انه كما في القسم الاول لزم من جهة القابل والفاعل معا فان لزوم الشكل

كان لذات الامتداد لكان الامتداد علة للاشكال اربعة بلا اشكال مجردة عن المادة وكلاهما محال لان ما كان بذاته علة للاشكال اشكال
لكن الاجسام لا تختلف في طبيعة الامتداد فيلزم ان لا تختلف في الشكل لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وفيه نظر
ضرورة اختلاف الاشكال بسبب ترجيحه ويشبه الى غير ذلك ولما كونه قابلا للاشكال فكذلك يلزم ان يختلف
الاشكال في الاجسام بالانفصال وفي الجسم الواحد بالانفعال لكن اللازم من جهة القبول عدم الاختلاف الشخصي ومن جهة
الفعل عدم الاختلاف النوعي لان مقتضى الطبيعة النوعية يجوز ان يختلف شخصا لما مر في القسم الثاني فاللازم من جهة
القابل لانه لو كان لزوم الشكل من الفاعل كان الامتداد بلا اشكال من الفاعل من غير مداخلة الهيولى فيمتنع لزوم الشكل
من جهة قبول الاشكال ولا يمكن الزام تخلف من جهة الفاعل لجواز تعدده الفاعل باختلاف الاشكال بحسب اختلافه وهذا الكلام
من الشارح كانه جواب لسؤال يمكن ايراده على التوجيه الذي ذكره حاصله ان الشكل لو كان لازما من الفاعل لكان لازم عدم
اختلاف الاشكال لزم ايضا عدم اختلاف المقادير وعدم اختلاف الكلية والجزئية لتوقف الاختلاف في المقادير
الكلية والجزئية على المادة كالاختلاف في الشكل فلا فرق بين القسم الثاني والقسم الاول في لزوم المحالات الثلثة فلا
فائدة في التقسيم لكنه يمكن ان يقال لما ثبت ان الشكل لازم لا يكون مشاركا من المادة او لا يكون والثاني باطل
فتعين الاول وهو المطلوب والثاني ان النقض المذكور في الفصل الآتي لا يرد على الدليل كما وجهه لان التشابه في الكل
الجزء في الشكل انما لزم لاتحاد طبيعة الامتداد بل لتوقف الاختلاف على المادة واجاب بما عرفت اولا فان في القسم
الاول لازم من جهتين وفي القسم الثاني من جهة واحدة والقسم من جهة النسبة على الصفة وبما عرفت
ان النقض على جهة الفاعل لا على جهة القابل اعلم ان المراد من الفصل لو كان لزوم الهيولى الصورة الجسمية كما يعلم
كانت الجسمية بلا مادة لم تختلف اصلا ولم يحتج الى شيء من الابعاد ولزوم الشكل بمشاركة من الهيولى ثم الاستدلال عليه
لو لم يكن كذلك لكان الامتداد قابلا للانفصال والانفعال من غير الهيولى لان الاشكال تختلف واختلاف الاشكال بالانفصال

فان اختلاف الاشكال 8

7 ولا الى سائر المقدمات ولو كان المراد ان لزوم الشكل سوم

او الانفعال

او الانفعال فلم يكن الى التقسيم وتشابه المقدمات حاجة ولو كان المراد لزوم الشكل من انه علة وهو الصورة النوعية بلا خلاف
الهيولى على ما هو الظاهر من مقصد القوم فما ذكره لا يدل الا على ان لزوم الشكل ليس من الصورة الجسمية الا ما خلاه
لا يلزم منه ان لزومه من غير الصورة الجسمية لجواز ان يكون منها بلا مداخلة الهيولى قوله اما الفلك فلقول احد القوم
توجيهه ان الدليل الذي ذكرتموه في الامتداد وارد عليكم لان شكل الفلك عندكم مقتضى طبيعته وجزء الفلك وكله
متساويان في الطبيعة والا لكان الفلك مركبا فلو كان التساوي في المقتضى يجب التساوي في المقتضى لزم تساوي
شكل كل الفلك وجزئه وليس كذلك فقوله هذا اشارة الى تساوي الكل والجزء في الشكل وقوله في اشياء اخر تنبيه
على ان النقض لا ينحصر في الفلك بل جار في كل بسيط يختلف حكم كله وجزئه كما ان طبيعة الارض تقتضي التوسط
الاجسام مع ان جزءه المنفصل لا يتوسط وانما قيد الجزء بالمفروض لان البسيط متصل واحد فلا وجد الجزء فيه بل
وجد جزء منه خارج عنه بالتجزئة والفصل بخلاف المركبات الحقيقية والخرقية انما عرض احد الاسباب المذكورة
فيما تقدم وخص الفرض بالذكر لانه اعم الاسباب لانفكاك الفرض قسيم سائر الاسباب لانه قال الانفصال اما ان
يكون موديا الى الافتراق وهو القطع او لا فان كان في الخارج فهو اختلاف عرضي والا فالفرض وهيئتها
يكون اعم منه لان القبل بحسب الحدوث والعموم بحسب الوجود وان كل جسم يقبل الانفصال الفرضي ولا يقبل
الانفصال بوجه آخر واعلم ان الشكل لما كان من لوازم الوجود فاذا اقتضاه طبعه لم يقتضه الا في الخارج فلا يلزم
ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يرد السؤال اذا قلت السؤال يرد على كلام الشيخ حيث قال لو كان جزء المفروض
ملازما لما يلزم الكل فانه لما حكم بمشاركة الاجزاء المفروضة من الاجسام اياها في الشكل ورد النقض عليه بالاجزاء
المفروضة من الفلك فنقول المراد بالفرض ثمة هو التقدير الخارجي لا تقدير شيء عن شيء في الوهم والمراد هنا ما
ان الفرض يعني الكلية والجزئية فانه لو قدر ان يكون جسم جزء في الخارج كان مشاركا للكل في الشكل وههنا لو قدر

الهيولى

في اشياء اخر

المقصد

جزء في الخارج فلا يلزم انه لا يكون شكله شكل الفلك وهو ظ قوله فنقول ذلك حاصل الجواب الا انه لما كان مختلف
اختلاف القابل لذلك يختلف بحسب اختلاف القابل وقابل الشكل في جزء الفلك وكله مادة كان واحدا الا ان
الكل والجزء مختلفان وهذا الاختلاف بشكلهما اختلاف الامتداد المقتضي للشكل فانه لا اختلاف في الفاعل ولا في
قال الشارح سر الفرق على الاجمال ان المقدار والشكل في الفلك قبلا ونه علة اما القابل فهو المادة التي عرض
نسبها الكلية والجزئية بحسب الجزئية والقابل للجزئية بل للمادة واما الفاعل فهو الصورة النوعية التي اقتضت
المقدار والشكل وذلك السبب الفاعلي هو المادة مانع من تساوي جزء الفلك وكله في المقدار والشكل لاستحالة ان يكون
الجزء كالكل واما الامتداد المتعدد على المادة فلا شعور فيه كل ولا جزء فلا يكون حكمه حكم الفلك فان قلت ولكانت المادة
مانعة من حصول تساوي شكل الكل والجزء امتنع ان يكون شكل الجزء مثل شكل الكل وليس كذلك فان الافلاك الجزئية
مثل الممثل والحامل والتدوير اجزاء الفلك الكلي واشكالها في الاشكال ومن هنا ظهر ان قوله لاستحالة ان يكون الجزء
كالكل فقط اذ لا استحالة في ان يكون الجزء كالكل في الشكل فقط قلت هذا السؤال ليس بوارد لانه على سند المنع على ان المراد
من الكلام منع المادة من ان يكون الجزء مثل الكل في المقدار والشكل جميعا لاستحالة ان يكون الجزء كالكل مادام جزءا
في المقدار والشكل وان ثبت الكلام في الشكل فالحاجة الى ذكر المقدار فقوله النقض كما يرد في شكل الفلك كذلك يرد
في مقداره فان مقداره مقتضى طبيعته كما ان شكله كذلك فالايراد ان ... على ان التساوي في ... المقدار
لا يوجب التساوي فيه لوجود المادة وكان السائل الزم على ما ذكر من الدليل تساوي جزء الفلك وكله في المقدار
والشكل واجاب بان المادة مانعة عن تساويهما فيهما فان قلت المادة وان منعت عن تساوي الشكل والجزء مع
المقدار والشكل الا انها ليست مانعة عن تساوي الشكلين لكنها مانعة عن وجوب التساوي ضرورة انا فرضنا جزءا
مقطعا لم يكن شكله مثل شكل الفلك وهذا المقدار كاف في دفع النقض واما الجواب المضي فهو ان الشكل حاصل للفلك مستقلا

ليس بها في الشكل بمقول المادة
وان لم يكن مانعة عن ...

لا عرض له لا امتناع ان يكون القابل لا علة ولا عن صورتها الجسمية لاشتراكها بين الاجسام بل عن صورتها النوعية
التي اوجبت تلك الجسمية المعينة بالمقدار المعين وهذا بعينه سار في استناد الشكل والمقدار الى الصورة
النوعية من اخذها فلما وجب حصول الفلك بالسبب المذكور وهو الصورة النوعية المقدار المعين والشكل المعين
وجب ان لا يكون الجزء المفروض من الفلك صورة الكل لان الجزء حاصل له بعد حصول صورة الكل وقد يعبر عن الصورة
النوعية بالقوة فيكون المراد بطبيعة الفلك اما ذات الصورة النوعية او المصدر الذي منها على اختلاف تفسيري
الطبيعة ثم هنا نسختان النسخة الاولى ان يكون صورة الكل فيكون صورة الكل الثابتة اسم لا يكون وخبر الكلام ان
لا يكون لما عرض بعد ذلك جزءا للكل صورة الكل لكونه انما حصل بعد حصول صورة الكل فامتنع ان يكون صورة
مثل صورة الكل في المقدار والشكل النسخة الثانية ان يحذف صورة الكل ويضمر هو في لا يكون حتى يرجع الى ذلك فيقدر
لا يكون ذلك وهو مقدار الكل وشكله لما عرض جزءا بجعل ما للكل اسم لا يكون والاصح النسخة الاولى لانها ادل على
المراد واظهر وربما قال كان الشارح نسخة مقروة على الشيخ ولعل ذلك كان في تلك النسخة كذلك هذا الكلام وهو
الكل والجزء في المقدار والشكل انما وقع من جهة امور عارض ومانع وسبب اما العارض فهو حصول الجزء بعد حصول الكل
واما السبب فهو مقارنة المادة فلما عرض الكلية والجزئية للفلك بسبب اشتماله على المادة وكان الجزء حادثا بعد وجود الكل
وشكله امتنع ذلك ان يتحد مقدار الجزء بمقدار الكل وشكل بشكله فلا جرم اختلف الكل والجزء في المقدار والشكل فعلم ان
ليس للجزء الخارج ... دخل الامام العارض والمانع على الجزئية وقال المراد ان شكل الجزء شكل الكل قائم في الفلك
انهم لم يجعل العارض عرض له وهو كونه جزءا وصار مانعا عن ان يحصل له مثل شكل الكل وهذا العارض اعني كونه جزءا للكل
الكل بسبب المادة المقارنة لذلك الصورة المجزئة لها فكلمة الواو بين العارض والمانع مقتضى المنازعة بينهما ولو صح ان
لا يكون لما عرض بعد ذلك جزءا للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل مانع والا لكان المعرض الجعلي في

وفيه نظر لان المانع ليس الا الجزئية حتى يلزم
الجزء بعد الكل لامتنع ايضا ان يكون الجزء كالكل في
المقدار والشكل وقد صرح الشارح في
حيث حكم باستحالة كون الجزء كالكل مادام جزءا
حيث ... في المقدار والشكل

يصح بان حصول الجزء بعد حصول صورة الكلام

القائمين سنده كالاطائل تحته مضر الشارح اوي بكلام الشيخ الا ان السؤال الوارد عليه واما المقدار والعدد
فلان ذا اختلاف الكل والجزء مقدارا وشكلا انما عرض للفلك من جهة امور وذلك لانه من حيث في الطبيعة الامتدادية
فانه لو اعرضت عن المادة ثم تصور منها الكلية والجزئية فيها امكن ان فرض الفلك شكل الكل الحقيقة فما سوى عن فاعل
هو الصورة النوعية بحسب قابل هو المادة باعتبار انها محل الصورة الجسمية او الموضوع وهو جرم الفلك باعتبار
محل الشكل والمقدار ثم مع ذلك ان خالف الجزء فيهما لم يمكن ان يقال ههنا ان الطبيعة الامتدادية في الساق شكل الكل
من صورة فاعلة بحسب مادة قابلة او موضوع قابل لجزئي مع ذلك مخالفة الجزء اياه فظهر الفرق وقال الامام
ههنا ان المقدار الذي ذكرناه في الفلك هو ان الشكل كان يمكن الوجود في نفسه وكانت القوة السارية في الفلك
له وكان للموضوع صالحا مستعدا لقبوله لا جرم في نفسه حصل ذلك الشكل لكله وذلك مقتضى ان يحصل
ذلك الشكل للجزء الذي يعرض بعد ذلك وهذا لا يمكن ان يكون مثله في الجسمية العامة لان زيادة فقد حمل
على امكان الشي في نفسه والقوة على الصورة النوعية الفاعلة فيجي تراه من غيرها لا معنى وكذا الكلية او دل
الوارد على مقتضى تفسيره واما الشارح فقد حمل غيرها على الصورة الفاعلة والامكان والقوة على المادة القابلة
على طبق المتن قوله واعترض الفاضل الشارح اعلم ان حاصل الفصل ان الامتداد لو اقتضى الشكل لذاته لزم
الاجسام والكل والجزء من جسم واحد في الشكل فساوى مقتضيهما مقتضى الفلك لان مقتضى شكله هو الصورة
الكل هي الصورة النوعية بالجزء مع ان شكله كروي وشكل جزء اذا فرضنا فيه شيئا او مرجئا غير شكل الكل فالمقتضى
مع اختلاف الاثار فحاصل اختلاف شكل الكل والجزء في الفلك لاختلاف مادتيهما ولا اعتراض عليه لان اختلاف الجزء و
الكل وكذا بحسب اختلاف مادتيهما لكان اختلاف المادتين بحسب مادة اخرى وهلم جرا لكن الامام اطنب فيه وقال الوجه
ان الاختلاف الكلية والجزئية لاجل المادة غير صحيح لان زيادة جزء الصورة الفلكية اما ان يكون عن تلك الصورة

كون جزء من تلك المادة فان كان الاول كان تلك الصورة وجزؤها المتساويان في الماهية حالين في محل واحد على
كل احدى الصورتين ان يكون كذلك والاخرى جزءا وليس العكس اولى من قبل لا انعدام كل الصورة حالا في المادة على
جزئها كان كل الصورة اولى بالجزئية والكلية من جزئها المقدمة وان كانا شيئا واحدا في محل واحد فنقول الوجود
بلا مادة ثم لا يجوز ان يكون وجود كلها سابقا على وجود جزئها وح يكون كل الصورة السابق اولى بالكلية من
جزئها لكانا شيئا واحدا فاشكل اذ يختلف الجسمية الموجودة بالكلية والجزئية والجواب ان الاشكال في الصور
بحسب اختلاف المادة واما المادة فهي انما يختلف لانها كان التقدم والتاخر عرضان الزمانان بواسطة الزمان
والزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان آخر فكذلك الاختلاف بالكلية والجزئية انما يتوقف على المادة في المادة بالذات
في المادة قوله منه هذا الحاصل النمط ان وضع المادة تبع لوضع الصورة حتى ان الصورة ذات وضع بالذات والمادة
ذات وضع بالعرض وذلك لان الصورة الجسمية لا ريب في انها متحيزة بالذات فيكون ذات وضع بالذات
الوضع ههنا كونه مشارا اليه بانه ههنا او هناك بحيثها ايضا بالذات لا بواسطة الهيولى واما الهيولى فهي ذات
وضع بالعرض وثانيا لانها لو كانت ذات وضع بالذات كانت متحيزة بالذات لانها اذا كانت مشارا اليها بالذات انها
ههنا او هناك تكون ههنا او هناك تكون ايضا بالذات قطعا فيكون جسما بالضم ولا اجل ان لا حظة النفس
التصديق المطلوب يسمى الفصل بالنفسية والشيخ نبه على النمط الاول ونبه على النمط الثاني بعض كلامه فنقول ان
الهيولى لو كانت ذات وضع بالذات فاما ان يكون منقسمة في جميع الجهات فيكون في حد ذاتها ذات حجم سار في
ساير الجهات فيكون جسما وقد فرضت هيولى واما ان لا يكون منقسمة في جهة من الجهات فيكون نقطة او
الاشارة سواء انقسمت في جهة اخرى اولم تنقسم اصلا فلا يكون مشارا اليها بالذات هف فاللازمة
الهيولى وحسمها بانتهائها بانضمامها في جميع الجهات وما يحرر تعقيباتها المتحيز بالذات على قول الصورة

الجسمية فانها لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما منقسمة على الاطلاق فيكون جسما لكنها جزء الجسم او غير منقسمة وهي
انضاح لما ذكر هٰهنا فقوله المراد بالجسم هٰهنا الجزء لا الصورة الجسمية الموسومة بالجوهر الذي يمكن ان يعرض
فيه ابعاد متقاطعة فان الجسم في بادي النظر لا يراها وشيء من ذلك انما هي التي عند تشخص الهيولى لانها لما كان
وضعها من قبل الصورة كان هذا انها لا تفاقم هيولى به وان الوضع يقال بالاشتراك على معان احدها كون الشيء بحيث يشار
اليه اشارة حسية وهو المراد هٰهنا والثاني جزء المقولة وهي هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض
الثالث المقولة وهي هيئة معلولة للشيء بين نسبة بعض اجزائه الى بعض ونسبة بعض اجزائه الى غيره فان قطع الوضع
باحد المعنيين الاولين حتى يصح قوله هٰهنا السؤال الثاني لو كان من الموجودات الداخلة تحت جنس عال الجوهر
قال الشارح لما كان البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة ان الهيولى لو انفكت عن الصورة كانت اما
ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان اورد هذا الفصل لبيان بطلان القسم الاول لان الحكم المذكور في
الفصل هو ان وضع الهيولى من قبل اقتران الصورة الجسمية والقول بان الهيولى المجردة ذات وضع مناف وانما
وضع الهيولى انما هو من الصورة لان الهيولى لا وضع لها اذا كانت بلا صورة فان الهيولى المجردة منقطع منتهى اشارة
كل منقطع اشارة فهو غير منقسم فان منقطع الاشارة الحسية هو الجزء الاخير فاذن منقطعها لا يكون منقطعا وهو خلف وكل
ذي وضع غير منقسم فهو منقطع اشارة انعكست الموجبة الكلية الى ان كل غير منقسم فهو منقطع اشارة وحدت الجهة
ثم لا تنقسم في جهة الاشارة فان انقسم في جهة اخرى فهي نقطة والا فان انقسمت في جهتين فهي سطح والا فهي خط
تقول اذا كانت الهيولى غير منقسمة فاما ان يكون غير منقسمة في سائر الجهات فهي النقطة او يكون غير منقسمة في
فهي الخط او غير منقسمة في جهة واحدة فهي السطح لكن ليس شيء من النقطة والخط والسطح الهيولى لانها جواهر
النقطة والخط والسطح ان قامت بذواتها كانت منقسمة في جميع الجهات لان منها منتهى الاشارة ولا انها بحيث

عن الصورة لو كان لها وضع في حد ذاتها
لكانت اما منقسمة في جميع الجهات ... او
يكون غير منقسمة فيكون ... الصورة

لما ورآها

لما ورآها وفوقها مغاير لما تحتها وكانت منقسمة في وضع عدم انفصالها فانها وان لم تقم بذاتها كانت اعراضا
وحاملا الابعاد يكون جوهرا والوجه الآخر ما ذكر في الشرح فاصلا بين السطح والخط والنقطة وهو ظاهر
قيل ان يقول المراد بذات الوضع في دليل البرهان انها كانت ذات الوضع في ذاتها لا تم الحصر لجواز ان يكون
الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع في نفسها ولا من الصورة بل من شيء آخر وان كانت ذات وضع على
الاطلاق فالدليل المذكور على بطلانه لا تم لانها لو كانت منقسمة في جميع الجهات كانت جسما انما تكون كذلك لو
كانت ذات وضع بالذات فان جميع الاعراض الجسمانية السارية والهيولى الجسمية منقسمة في جميع الجهات وليست
اجساما وهٰهنا ان اخرى ما ذكرتم لا يدل الا على ان الهيولى المجردة لا وضع لها في ذاتها ولا يلزم منه ان لا يكون للهيولى
المجردة وضع اصلا فان انتفاء الوضع بالذات لا يستلزم انتفاء الوضع مطلقا لجواز ان يكون ذات وضع بالعرض
او يجاب عنها بان الهيولى لو كانت ذات وضع بالعرض كان ذات الغير اما جسمية او في جسمية لانه لا بد ان يكون ذا وضع
بالذات ضرورة انه لو لم يكن الهيولى وضع في حد ذاتها ولم يكن ثمة ما له وضع في حد ذاته لم يكن الهيولى ذات وضع
ثم ان انقسم ذلك الغير في جميع الجهات كان جسمية والا كان نقطة او غيرها في جسمية فلا يكون الهيولى مجردة
فقد بان ان ما ذكره الشيخ كما دل على ان الهيولى المجردة لا يكون ذات وضع بالذات دل على انها لا يكون ذات وضع مطلقا
واعلم ان قوله كان في حد نفسه منقطع منتهى اشارة مستدرك على هذا التوجيه اذ يكفي ان يقال لو كانت الهيولى ذات
وضع وغير منقسمة فاما ان لا يكون منقسمة البتة فهي النقطة او يكون منقسمة فهي الخط والسطح ولا يجوز ان يكون الهيولى
شيئا منها واما على ما وجهناه فلا استدراك ثم بين ان كونها منقطع الاشارة ان كل منقطع اشارة غير منقسمة فانما منه
لو انعكست الموجبة كنفسها وان بين نتيجة محال وضع اشارة ممتد اليه ولا يتجاوزه كما فعله الشارح فذلك الغلبة
مستدركة في البيان وايضا كلام الشيخ في الهيولى المفارقة للصورة ان وضعها من قبل اقتران الصورة الجسمية والذي

يلزم من جهتها البتة لان الصورة اذا انفكت عن الهيولى لا يكون ذات وضع لكن لا يلزم منه ان يكون وضع الهيولى [المفارقة]
من جهة الصورة فان من الجائز ان يكون وضع الهيولى صفة ذاتية لها لكن حصول تلك الصفة فيها يكون موقوفا على [حلول]
هو الصورة الجسمية كما ان الحرارة صفة ذاتية للصورة الجسمية مع توقفها على وجود الجسم وكذا الاحراق صفة ذاتية [للنار]
مع ان حصولها من النار موقوف على ملاقاة الخشب وعلى استعداده للاحتراق وعلى ارتفاع المانع قوله وبرهان [امتناع]
حلول الصورة الخ اذ لا يتبين امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عندها وقد كان من البين ان الشيء اذا لم يكن جسما
لم يصر جسما سمي الفصل الخمسة وبه يتبين القسم الثاني من البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة لان القسم [الثاني]
من البرهان هو امتناع ان يكون الهيولى المجردة غير ذات وضع وهو ان عدم لازم من امتناع لحوق الصورة بالهيولى المجردة جواز
ان يكون الهيولى المجردة عن الصورة الجسمية بصورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسمية وان كانت في نفسها قابلة لها
لحقها الصورة الجسمية ايضا الا انه يجاب عنه بوجهين الاول ان الهيولى التي فرضت مجردة عن الصورة فهي بالنظر
ذاتها ان لم تقبل الصورة الجسمية لم يكن الجسمية هيولى من المفارقات وحينئذ الهيولى محال اذ فرضت الصورة بحقوق
يمكن لما عرفت انها والتمكن لا يلزم منه ممتنع لكن عروض الجسمية لها يستلزم تحقق لا المحال الممتنع انما استلزم محالا لذاته
حيث انه ممتنع فان استلزام عدم العقل عدم الواجب من حيث ان وجود العقل واجب وعدمه ممتنع بوجود الواجب واما النظر
مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا يستلزم محالا اولا ثم يكن محالا بالذات وههنا كذلك لان الهيولى المجردة اذا نظر
في حد ذاتها مع قطع النظر الى الصورة المانعة وفرض لحوق الصورة لها لم يلزم منه محال بالذات الثاني ان الكلام في هيولى
فانا لما لاحظنا الاجسام ولواحقها ادانا التفتيش عنها الى ان علمنا ان فيها غير الجسمية هو الهيولى ثم بحثنا عن ذلك انه
هل يجوز ان تكون بدون الجسمية حتى يجوز ان كانت مجردة ثم صارت جسما فبينا انها تحمل ان توجد بلا صورة في تخلخلها
الصورة وهذا نمط القوم وقد اشار الشيخ في الشفاء اليه حيث بحث عن تقدم الصورة على المادة في الوجود واما [الهيولى]

ح بدل
حلول

لقد علمنا ان كلام الشيخ ... هو عبارة ان الصورة

توجد الهيولى بدون صورة وذلك بحث آخر لا يتعلق بما نحن بصدده وتقرير البرهان هنا ان الهيولى لو كانت مجردة عن
الصورة غير ذات وضع فاذا لحقها الصورة فلا يخلو اما ان لا تصير ذات وضع وهو محال لان المركب من الهيولى والصورة جسم وكل
جسم في مكان فهو قابل للاشارة الحسية بانه هنا او هناك واما ان تصير ذات وضع فاما ان تحصل في جميع المواضع
او لا تحصل في شيء منها وهما باطلان بالضرورة او تحصل في بعضها دون بعض فذلك البعض من المواضع اما ان لا يكون اولى بها فيلزم
الترجيح بلا مرجح او يكون اولى بها وحينئذ اما ان يكون الاولوية حاصلة لها قبل لحوق الصورة او بعد لحوقها فهما
ايضا محالان لان لكل منهما نظيرا في الوجود فالشيخ اوردهما وفرق بينهما وبين نظيرهما قوله فليس يمكن ان يقال ان
الصورة لحقتها هناك الخ المقصود من هذا الكلام امران احدهما ابطال القسم الاول وهو ان يكون اولوية حصول الهيولى في
موضع معين حاصلة قبل لحوق الصورة والآخر ايراد نظيره والفرق بينهما اما بيان الاول فهو ان الهيولى قبل حصول [الجسمية]
لا تعلق لها بذلك الجزء المعين اصلا فحصولها في ذلك الجزء لا يكون لاجل ان الهيولى كانت في ذلك الجزء لكن اذ الهيولى لم
يكن هناك ولا في موضع آخر وفيه نظر لان غاية ما في هذا ان الهيولى لا يحصل في ذلك الجزء لاجل انها ما كانت في [ذلك]
الجزء لكن لا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء السبب مطلقا فلم لا يجوز ان يحصل الهيولى في ذلك الجزء المعين بسبب آخر وان لم يكن
حصولها فيه بسبب انها كانت حاصلة فيه والاولى ان يقال في بيان الامتناع ان الهيولى قبل لحوق [الجسمية]
بها لما كانت مجردة عن الوضع والموضع كان نسبتها الى جميع المواضع والمظاهر على السوية فلا يكون شيء منها اولى بها واما
الثاني فهو ان يحصل الهيولى صورة بعدما كانت صورة صورة فهو نظير الهيولى المجردة في لحوق الصورة مع حصولها في
موضع معين والفرق بينهما انحصارها في موضع معين من الوضع السابق الواجب او العارض اما الواجب فكما ان جزءا من
الماء اذا فسد الى الهواء وهو في مكانه الطبيعي فقد حصل بعد لحوق الصورة المائية في ذلك المكان لان الصورة الهوائية السابقة
كانت توجب حصولها فيه واما العارض فكما ان الجزء الهوائي اذا كان بالقسر في مكان الماء ثم فسد الى الماء فيبقى في ذلك

المكان المعين لانه قد عرض له الحصول فيه بالفعل بخصوص الهيولى في المثال الاول في موضع معين لما هو لازم لها
بذلك الموضع سابقة على حدوث الصورة واما الهيولى فلا تحويه فهي مجردة بحسب الفرض عن الوضع السابق وقوله
ممكن ايضا في هذا الكلام مقصود ان احدهما امتناع القسم الثاني وهو ان حصول الاولية الوضع بعد حصول الصورة
الثاني الفرق بينه وبين نظيره اما الاول فلان الصورة الجسمية نسبتها الى سائر المواضع على السوية فلا يكون حصولها
في بعض المواضع اولى فان قيل هب ان الصورة الجسمية لا تعين الحصول موضعا لكن لم لا يجوز ان تقارنها صورة نوعية في
تلك الحالة تعين لها موضعا اجاب بان الكلام في المواضع والاوضاع الجزئية كمواضع اجزاء الارض وايضا
فان كل جزء منها انما هو في موضع جزئي على وضع جزئي والصورة النوعية وان عينت موضعا كليا الا ان الهيولى المجسمة
تكون نسبتها الى اجزاء ذلك الموضع بالسوية فيستحيل حصولها في بعضها ولهذا اقتصر هذا القسم الاوضاع الجزئية
التي لاجزاء كل واحد وههنا سؤال وهو ان يقال لم لا يجوز ان تقارن الهيولى صورة نوعية تخصصها باحد الامكنة ثم
لا يجوز ان تقارنها صورة اخرى في حالة من الاحوال تخصصها ببعض اجزاء المكان الكلي واما النظير فهو المثال الاول
من المثالين المذكورين في القسم الاول فان الجزء من الهواء اذا فسد الى الماء في مكان الهواء فلا بد ان ينتقل الى مكان
ولا ينتقل الى اي جزء اتفق من اجزاء مكان الماء بل الى اقرب الاجزاء الى موضعه الاول وذلك لا يكون الا بحسب الوضع
السابق بخلاف الهيولى المجردة فانه لا وضع لها في السابق وفي قوله فيقصد الوضع الطبيعي للماء مساهلة لان القصد
يستلزم الشعور والالهام الا اذا اثبتنا الشعور للطبايع وقوله وانما يقصد اي جزء اتفق لفظة انما لا معنى لها هنا
واعلم ان كلام الشيخ في الشفاء لا يدل على بيان امتناعهما او الجواب لا يحمل الا على الفرق بين النظيرين وبين القسمين
واما بيان امتناعهما فلما كان ظاهرا من الفرق المذكور وتركه فان من البين ان الهيولى اذا فرضت مجردة عن الوضع
تكون نسبتها الى جميع المواضع والمظاهر على السوية فلا تحصل في موضع معين منها فان فرضنا حصول ... في

دون

قوله

كان الهيولى بنسبتها التي على السوية يكون الهوية المجسمة بنسبتها الى سائر المواضع ...

مشهور

العرض

وضع ثم الحقتها الصورة فلا بد ان تحصل في ذلك الوضع بخصوصه فتحصل في موضع مخصوص لكنه ممتنع لان نسبة الهيولى
المجردة الى جميع المواضع على السوية فلا يمكن ان يقال هناك اولوية قبل لحوق الصورة او بعده كما في نظيرها لا لانها مجردة
بحسب العرض قوله واعلم ان ما منع ايراد النظيرين كان سابقا لا يقول المحلل اذا تم كلامه في الدليل الى ان قام هي
عنده فلا يتوجه منه الا ان يطالبها واما ايراد نظائرها والفرق فكيف يتوجه مع ان ثبوت المدعا علم من علته
اجاب بان ما منع ايراد النظيرين من باب المعارضة وكلام الشيخ في الحقيقة ههنا جواب المعارضة المقدرة بانه لو فرض
الهيولى المجردة ولحقتها الصورة لم يكن بد من ان تحصل في موضع معين مع ان نسبتها الى جميع المواضع على السوية وهو
ممتنع ثم امكن ان تعارض بان الجزء الهوائي لو فسد ماء حصل في بعض الامكنة المائية في المثال الاول وفي بعض الامكنة الماء
في المثال الثاني مع ان نسبته الى جميعها على السوية فاجاب بانه انما يحصل في ذلك المكان لانه كان هناك وضع
السابق فلو عورض ثانيا بان ذلك الجزء اذا فسد الى الماء ينتقل الى بعض امكنة الماء مع تساوي نسبته اليها وانه ما كان
هناك اجاب بانه لم يكن هناك كان ثمة وهناك اقرب المواضع اليه فلهذا حصل فيه وهو ايضا وضع سابق في
الهيولى المجردة عن جميع الاوضاع فهذا فسد ابواب المعارضة كلها واطلاق اسم المعارضة بلا تجريد وكونه
فرق بين النقض والمعارضة لان كلا منهما مانع عن ترتب المدلول على الدليل والاكتفاء بوجه على طريق المعارضة
وكيف يذكر الفرق في جوابها قوله وقد لوح من كلام الفاضل الشارح الامام ايراد النقض بان الجسم العنصري
نسبته الى جميع الصور النوعية واحدة لجواز تصوره باي صورة كانت مع ان احدى الصور حاصلة له دائما
لا يجوز ان يكون الهيولى نسبتها الى جميع المواضع السوية مع انه تحصل في احدها اجاب الامام بان نسبة الجسم العنصري
الى جميع الصور النوعية واحدة بل انما تحصل صورة نوعية اذا كانت اولى به وهذه الاولوية انما حصلت بحسب صورة
اخرى سابقة وهلم جرا وبعض آخر ليس في الكتاب الا ان قوله وقد لوح من كلام الامام اذا دل الا شكال بين فيه
لعلمام

المعين

مانعة لانه لم يورد هذا النقض الا من نفسه من غير نقل من الكتاب ثم قال القائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الهيولى
المجردة موصوفة بصفات متغايرة مقتضية لحصولها بعد التجسم في حيز معين كما جاز ان تحصل نفوس متغايرة مقتضية
لتخصصها بصورة جسمية اجاب الشارح بان الهيولى مع تلك الصفات ان اقتضت وضعا معينا فهي غير مجردة وان لا يكون
نسبتها الى جميع الاوضاع على السوية وهذا موقوف على ان معد الوضع لا يكون الا وضعا وقد منعه الامام بل يجوز ان
يقال تلك الصفات لا تخصص الهيولى بوضع الا انها تعدها لوضع معين حتى اذا انتهى السلسلة الى الصفة الاخيرة تم
استعدادها للوضع المعين فيخصص بالوضع المعين والحاصل ان السؤال الاول ان ورد بطريق النقض الاجمالي كرده
بالفرق وان اورد بطريق النقض التفصيلي لم يندفع اصلا قوله ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر المحدد هو ان يكون
بالبرهان انه لا شيء من الهيولى المجردة بمفارقة الصورة بالضرورة وهي لا يدل بالذات على المطلوب وهو لا شيء من هيولى الاجسام
مجردة عن الصورة بل على ان كل هيولى مجردة ليست مفارقة الصورة بالضرورة وينعكس بعكس النقيض الى ان كل هيولى الاجسام
ليست مجردة بالضرورة ويلزمه لا شيء من هيولى الاجسام مجردة عن الصورة مجردة بالضرورة والمقدمة الاخرى فانها يحتاج الى
السابقة المطوية كان اخصر واحسن قوله وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا لانك ان الاجسام مختلفة
بالحقائق والا لم تكن حقيقة الماء مباينة لحقيقة النار ولكنك قد علمت انها متحدة في الجسمية وتكون اختلافها
انما هو بامور وراء الجسمية وهي الصورة النوعية وهي مبادي الاثار المختلفة المخصصة تنوع نوع انما يحصل
وتنوع بها حتى ان كل جسم فهو مركب في الخارج من مادة وصورة جسمية وصورة نوعية هي مبدا فصله واثاره
اورد فيه لان الهيولى لا تفارق جميع الصور بل تفارق واحدة منها ولا تفارق واحدة منها دائما الى غير وقت دون
وقت فافاد قيد حيثية الحكم ليعلم ان الهيولى لا تفارق كل الصورة وان امتنع انفكاكها عن كل الصور قوله ويمكن ان يفهم
ان يفهم من فقدان الهيولى انما تفارق بعض الصور دائما على تقدير افادة هذه حيثية الحكم ان يكون جهة واو الوضع

لا بجوهر افراد متعلق بالمحمول قوله وكيف ولابد اما ان يكون مع صورة فقد ثبت ان في الجسم صورة جسمية وهو في
نفسه فيه امر ثالث وهو الصورة النوعية لان الاجسام مختلفة بحسب اثارها فهذه الاثار ليس مبدؤها الجسمية للاشتراك
ولا الهيولى لانها قابلة فلا يكون فاعلة فتعين ان يكون امر اخر وهو الصورة النوعية فان قلت اذا كان
المراد ان للاثار التي من الاجسام مبدأ فما وجه تخصيص تلك الاثار بسهولة قبول الاشكال وعسره وسائر لوازمها
فنقول لما كان المدعى ان الهيولى لا تخلو عن الصورة النوعية وانما يثبت ذلك لو كانت تلك الاثار عامة حتى
جسم لا يكون له اثر ما سوى ذلك [illegible] تلك الاعراض لان الاجسام لا تخلو عن مبادئها لاختلاف الاثار
احراق النار [illegible] الى غير ذلك وانما قال ان الهيولى لا تخلو عن صورة وقد نقل الاجسام لا تخلو عنها اشارة الى
التلازم بين الهيولى والصورة النوعية كما بين الهيولى والصورة الجسمية هذا هو كلام الشيخ وقد ذكر الشارح في
البرهان [illegible] وتفصيلها ان يقال الاجسام مختلفة الاثار فتلك الاثار ليست واجبة لذاتها فلابد لها
من مباد فمباديها اما ان يكون هي الجسمية او الهيولى او الامور الاخر والاولان باطلان لما ذكر فهي امور مغايرة
لهما فاما ان يكون مفارقة عن الاجسام وهو باطل لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السوية فكيف يختلف
في الاجسام واما ان يكون مقارنة لها وهي اما ان يكون حالة في الهيولى او لا يكون والثاني باطل لان تلك المبادي
والافعال لا يكون الا في الهيولى فتعين ان يكون حالة في الهيولى فاما ان يكون اعراضا او صورا والاول باطل لان
تنوع الاجسام وتحصلها يتوقف عليها اذ الاجسام انما تختلف بحسب اثارها المخصوصة تنوع نوع وتلك الامور
تلك الاثار فالاجسام انما تنوعت وتحصلت باعتبار تلك المبادي فهي منوعة للاجسام ومحصلة لها ولا يمكن
ان يوجد محصل الجواهر على الاعراض فاذن هي جواهر وهي الصورة النوعية لا يقال لم لا يجوز ان نسبة المفارق الى الاجسام
على السوية لم لا يجوز ان يكون المفارق خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض فان من الناس من ذهب الى ان الواضع

مبدأ مفارق يستند إليه آثاره ويفرق بينه وبين النفس بأنها إنما تؤثر بواسطة بحسب اختلاف الآلات بخلاف […] من
استند الآثار إلى الفاعل المختار وح لم يمكن معه إثبات أنها مبادي في الأجسام لها ولكن لا يلزم منه أن تصدر
عن المفارق آثار مختلفة وإنما يكون كذلك لو لم يكن للأجسام وهو لأنها استعدادات مختلفة بحسبها تصدر عن المفارق
الآثار المختلفة كما تصدر عنه الكمالات الفائضة عليها لا يقال نحن نعلم بالضرورة أن تلك الآثار إنما تصدر من الأجسام
أن الاحراق ليس إلا من النار والترطيب ليس إلا من الماء إلى غير ذلك فلو لم يكن في الأجسام إلا الهيولى والصورة
الجسمية لم يحصل تلك الآثار من الأجسام والأبدان يكون فيها شيء هو مبدأ تلك الآثار وح نقول هذا العلم
مستند إلى أن الكلام في أن آثار الأجسام هل هي مترددة بين أثر المفارق وأثر المقارن ولكنا بينا أنها مستندة
بالهيولى لأنه يكفي أن يقال أن المقارنة للأجسام إما أعراض أو صور والأول باطل فتعين أن يكون صوراً وهو المط
فإن قلت المط أن الهيولى لا تخلو عن صورة نوعية […] بالهيولى لم يثبت المط […] تخلو الصور الهيولى عن
على استلزامها الهيولى لا بالعكس ثم لا نجوز أن يكون تلك المبادي أعراضا فإنه لا يحصل للأجسام بسببها
الهيولى […] أن حصول الجوهر يستحيل أن يتوقف على العرض بل يستحيل أن يتوقف على العرض القائم
القائم بشيء آخر […] فإن السرير لا شك أنه جوهر وجسم وحصوله متوقف على الهيئة الاجتماعية القائمة
لا يقال لم لا يلزم من جهة تلك المبادي أن تكون صورة وإنما يلزم لو كانت حالة في الهيولى ولم لا يجوز أن تكون جواهر أخر
الجوهر ههنا أيضا مستند […] فإن حال الصورة مع الهيولى كحال الهيولى مع الصورة الجسمية فكما أن لنا في
الهيولى ثلث مقامات أحدها أن في الجسم شيئا وراء الجسمية وهو الباقي مع الانفصال وثانيها أنه […] محل
الجسمية وثالثها أنه مستغن عن المحل حتى يكون هيولى والحال صورة فكذلك لنا في إثبات الصورة النوعية المقامات الثلث
أولها أن في الجسم وراء الجسمية والهيولى شيئا آخر هو مبدأ الآثار واللوازم وثانيها أنه حال في الهيولى وثالثها

انه مقوم

أنه مقوم للمحل لكن ظهر من دليل إثبات الهيولى المقامان الأولان إما ثبوتها فواضح وأما حلول الجسمية فيها فلما
تبين من أنها محل الاتصال والانفصال ولا معنى للحلول إلا الاختصاص الناعت وأما دليل إثبات الصورة النوعية
فلم يظهر منه إلا المقام الأول ولم يتعرضوا لإثبات المقام الثاني كما ذكره الشارح […] وأما المقام الثالث
في الصورة […] ما يظهر من كيفية التلازم فإن البحث عنه ليس مخصوصا بالصورة الجسمية بل شامل لها وللصورة
النوعية كما ستعرف فقد ظهر أن المط في هذا المقام يحصل بمجرد ما ذكره الشيخ من غير حاجة إلى مقدمة قوله
وكذلك لا بد له من شكل خاص ومكان خاص أو وضع خاص هذا دليل ثان على وجود الصورة النوعية […]
وتقريره أن الأجسام تختلف في شكلها ومكانها أو وضعها إذ لا بد لكل جسم من مكان خاص كما عرفت […] المحيط ووضع
خاص […] الجهات المحيطة […] ليس من جسمية العامة المشتركة فيكون لأمر زائد عليها وهو الصورة النوعية قال
الشيخ الصورة النوعية من جهتين في دليل من اختلاف الأجسام […] وفي دليل آخر من اختلافها في قبول
الاشكال […] الصورة النوعية والأمر الواحد لا يقتضي أشياء متعددة […] والصورة النوعية
وإن كانت أمرا واحدا بالذات إلا أنها متعددة الجهات […] كل جهة ما يناسبها […]
باعتبار آثارها […] الصورة النوعية مختلفة بحسب الذات […] المقتضي للكيف صورة نوعية والمقتضي
للأين صورة أخرى بل معناه أن الصورة النوعية أمر واحد يقتضي الكيفيات الخاصة بجهة مناسبة للكيف ويقتضي
الأينيات بجهة مناسبة للأين ويقتضي ساير الآثار بجهة مناسبة لها […] والدليل لم يدل إلا على أن للآثار مبدأ
في الأجسام وأما أن ذلك المبدأ واحد أو متعدد فلا دلالة عليه ولعلهم إنما اقتصروا على الواحد للعلم […]
قوله ويحقق كونها مغايرة لتلك الأعراض مغايرة الصور النوعية لأن […] الأعراض […]
[…] الأعراض بجهة الصورة ووضح ذلك بقاء الصور وزوال الأعراض في بعض الأجسام ولقائل أن يقول

ثبت ان الاعراض مستندة الى مباد لها هي الصورة النوعية ومن ثم لم يتضح الفارق من المبادي والآثار حاجة

الى تحقق هذه الفارق وايضاحها والجواب انه ما اراد الفارق من الاعراض والصورة مطلقا بل اراد الفرق بينهما في

استناد الاعراض الى مباد في الاجسام هي الصورة النوعية وعدم استناد الصورة الى مباد لها في الاجسام هي صورة

اخرى وذلك لان الاعراض ربما ترتفع مع ان السبب المقتضي لها باق في الجسم فان الماء اذا زالت برودته بملاقاة النار

فالسبب المقتضي للبرودة باق وهو الذي يعيد برودته الى الماء عند زوال المسخن ولولا ان في الماء سببا للبرودة يعود

الذات لما عادت برودته بخلاف الصورة فانها اذا زالت لا تعود بزوال المزيل كالماء اذا صار هواء لم يعد

زوال ذلك العارض لا يعود بطبعه ماء قوله والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاجسام كما اختلفت في الآثار

والاعراض كذلك تختلف في الصور النوعية فلو كان اختلاف الآثار والكيفيات لاختلاف الصور النوعية وجب

كون اختلاف الصورة النوعية لصورة اخرى ولزم التسلسل ثم اورد على نفسه سؤالا مع جواب وتقريره وهي

انك تعترف بان الاجسام العنصرية مشتركة في المادة ولذلك انقلب العنصر عنصرا فمادتها اما متصورة بصورة

كانت موصوفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة واما الاجسام الفلكية فموادها مختلفة

اذا تمهد هذا التقرير فلقائل ان يقول ان اختلاف الصور النوعية في العنصريات بسبب اختلاف استعدادات

في مادتها المشتركة حاصلة لها عند حصول الصورة السابقة واما اختلافها في الفلكيات فبسبب اختلاف موادها

كل مادة منها لا تقبل الا الصورة الحاصلة لها فاجاب بانه لم لا يجوز ان يكون اختلاف الكيفيات والآثار في الاجسام

بسبب اختلاف الاستعدادات والمواد من غير توسط الصور النوعية حتى يكون اختلاف الكيفيات في العنصريات

لان مادتها من الاتصاف بكيفية انها موصوفة بكيفية اخرى سابقة لاجلها استعدت لقبول الكيفية اللاحقة وفي

الفلكيات لان مادة كل فلك لا تقبل الا كيفيتها الحاصلة لها وجواب الشارح من وجهين احدهما انه ثبت ان

لآثار

لآثار الاجسام واعراضها مباد موجودة في الاجسام ولا يلزم من ذلك ان يكون لتلك المبادي مبادي اخرى

في الاجسام حتى يلزم التسلسل لجواز استنادها الى المفارقات وامتناع استناد آثار الاجسام الى المفارق واليه

اشار بقوله ما مر من ان الاعراض لمباديها اي في استنادها الى مباد هي في الاجسام وعدم استناد المبادي الى

مباد اخرى في الاجسام على ما بيناه وهذا جواب عن اصل السؤال والوجه الثاني ان اختلاف الكيفيات والآثار

لا يجوز ان يكون للاستعدادات والمواد لما تبين ان الآثار للاجسام وصفاتها مبادي تنوع الاجسام وتصف

بسائر الاحوال المذكورة من كونها مقارنة للاجسام وكونها غير موادها وكونها متعلقة بالمواد ولا شك ان

الاستعدادات والمواد كذلك اما الاستعدادات فلزوالها عند حصول الكيفيات والآثار فهي مع ان تكون

منوعة للاجسام واما المواد فلان من تلك الاحوال المذكورة كونها النسب بالمواد ثم ان تسمية تلك المبادي

بالكيفيات او بامر آخر فلا مضايقة في الاسماء بعد ظهور المعاني في ضوء الادلة يعني ان نسبتها تحصل الاحكام

الى الاستدلال على انها النسب بالمواد الا ان المادة لا تكون فاعلة وهذا جواب عن السؤال الثاني وهو انه لا

يوقف من الاحوال المذكورة الا انها غير المادة فلعله هو المراد من قوله وسائر الاحوال المذكورة والاكرام

زيادة في الكلام من غير توقف المرام عليه فان بحث الاستدلال كما انه يكفي ان يقال ثبت ان للكيفيات مبادي و

للمواد مع ان تكون مبادي فساق الكلام مستند ذلك فنقول ان تعين الطريق غير لازم وحيث سلك هذا الطريق في

الجواب الاول سلك طريقا آخر في الجواب الثاني ولا ارتياب في ان تعدد الطرق ادخل في اثبات الحق وعندي ان

السؤال غير وارد على ما ذكره الشيخ وسبق توجيهه لان الكلام في مبادي الاعراض والآثار لا في اختلاف الاجسام فيها

واختصاصها بها فان الاجسام آثار وصفات وهي ممكنة فلا بد ان تكون لها مباد ثم يتوجه ان يقال لم كان

اختلاف الآثار لاختلاف المبادي لجواز اتحاد المبدا واختلاف الآثار بحسب اختلاف القابل ثم لو وجه الكلام كما

استعدادات ... الى الاستدلال على انها النسب

كان اختلاف المبادي بمباد اخر ... الآثار ... ولا يلزم من استناد الآثار ... المبادي

ثالث

وجه الامام بان تماثل الاجسام مختلف في الكيفيات لانها اما ان يقبل التشكل والالتئام والانفكاك بسهولة او
تقبلها بعسر او لا تقبلها اصلا فاختلاف خصاص اقسام الاجسام بهذه الكيفيات والاحكام ليس بالجسمية المشتركة
ولا الفاعل المباين لاجل الصور النوعية ورد عليه ان الاجسام كما تختلف في تلك الكيفيات تختلف في الصور النوعية
فان وجب ان يكون اختصاصها بتلك الصفات لصورة نوعية وجب ان يكون اختصاصها بالصورة النوعية لصورة اخرى
ولا يدفع ايراد السؤال على ذلك التوجيه لكنه ليس بمنطبق على المتن قال الشارح اثبات الصور مبادي الكيفيات حتى قال انما
مع صورة توجب قبول الانفكاك فلا في ذلك بسبب اختلاف الكيفيات بل بسبب تلك الكيفيات ثم قال الامام
لئن وجب المساعدة على اثبات امر زائد على الصورة الجسمية والمادة في الجسم لكن لم قلتم بانه لا بد من اثبات ذلك
في كل جسم فان الاجسام اما عنصرية او فلكية اما الفلكي فلا يمكن القطع بعدم قبول الكيفيات المختلفة لاجل صورة وذلك لان
لزوم الكيفية لا زمة لجسمية الفلك ولا يكون والثاني فج اذ مبدأ اللازم يمتنع ان يكون ممكن الزوال وان كانت الجزئية
ملزومها اما نفس الجسمية او ما يكون حالا فيها او ما يكون محلا او ما لا يكون حالا ولا محلا والاول باطل لان الجسمية ان
كانت مشتركة فيما بين الاجسام يلزم ان يكون الصورة الفلكية مشتركة فيما بين الاجسام وانه فج وان لم تكن الجسمية مشتركة
فهو قد سقط اصل الحجة والثاني باطل ايضا لان الحال في الجسمية ان لم يكن لازما امتنع لزوم الصورة الفلكية بسببه وان
كان لازما عاد التقسيم المذكور فيه ويلزم التسلسل والرابع ايضا باطل لان ذلك الشيء اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما
لا جسمانيا والاولان باطلان بالتقسيم الذي مضى حتى يقال ان ذلك الجسم او الجسماني ان كان لنا لجسمية او محلا فيها او يمنعها
لم الحال والمحل وكذا الثالث لان نسبته الى جسمية الفلك كنسبته الى جسمية غيره فليس ان يفيد لزوم الصورة للفلك اولى من
ان يفيد لغيره وايضا لو جاز ان يكون لزوم الصورة المفارق فلم لا يجوز ان يكون لزوم الكيفية له بلا واسطة الصورة وبما ابطلنا
الاقسام الثلاثة من اصل التقسيم تعين ان يكون لزوم الصورة لمادة الفلك فكذلك لزوم الكيفية لمادته من غير توسط

الصورة

الصورة فان قلت هذا الاعتراض غير موجه لانه لو كان منع مقدمة من مقدمات الدليل فيا هذا التقسيم ولو كان معارضة
فالمعارض معلل فكيف يقول لم لا يجوز فالجواب بسبق مقدمة وهي ان المعلل اذا اورد الدليل فالسائل اما ان يمنع
جميع مقدمات الدليل او لا يسلم جميعها ولا شك ان عدم تسليم جميع مقدمات الدليل لا يكون الا بمنع مقدمة من تلك
المقدمات وهو اما منع مقدمة على التعيين وهو النقض التفصيلي والمناقضة واما منع مقدمة لا على التعيين وهو
النقض الاجمالي وان سلم جميع مقدمات الدليل فاما ان يورد دليلا على نفي ما ادعاه المعلل اولم يورد فان لم يورد دليلا
على نفي ما ادعاه المعلل حصل الالزام وان اورد دليلا على نفي ما ادعاه فهو معارضة ثم النقض والمعارضة كما يأتيان
في الدليل يأتيان ايضا في مقدمات الدليل ويصح كونه بالنسبة الى الدليل نقضا تفصيليا على سبيل الاجمال او مناقضة
على سبيل المعارضة فقد بان ان الاعتراض لم يتوجه على الدليل الا اذا كان احد الممنوع الثلثة وقد يقال المعارضة
انما يتوجه اذا كان الدليل ظنيا الدلالة حتى يجوز ان يتخلف الدليل دون المدلول ولو كان قطعي الدلالة والتحقيق
ان سلم المدلول لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم وهذا ليس بشيء لان المعارضة لو قامت وتمت دلت على ان
في مقدمات الدليل مقدمة كاذبة فهي في القطعيات كالنقض وترتيب الممنوع ان تقدم النقض على المناقضة وهما
على المعارضة اذا ثبت هذا التمهيد فنقول فذلك الاعتراض نقض اجمالي وتقريره ان الدليل على اثبات الصورة في
الفلك ليس بتام لان احد الامرين لازم وهو اما وجود شيء من المحالات او انتفاء مقدمة من المقدمات والاول باطل فتعين
منع مقدمة من المقدمات وقد ظهر انه لا معنى للنقض الاجمالي الا منع مقدمة لا على التعيين واما الفاضل فقد اورد على
صفتها وهما سهولة قبول الاشكال وصعوبته من قبل الصورة النوعية لكن لا اخرى يجوز ان لا يحتاج اليها وانما
يحتاج لو كانت وجودية وصرح اجاب الشارح بان الصورة النوعية ليست لازمة لجسمية الفلك لانها لو كانت
لازمة لكانت اما لازمة للجسمية المطلقة او لازمة للجسمية المخصصة بالفلك والاول باطل لان الجسمية مشتركة فلو كانت

للفلك فلو كانت الصورة موجودة لو كان لا زمة لجسمية

الصورة النوعية لكانت مشتركة بين الاجسام وهو ح والثاني اضا فقط لان خصوصية الجسمية وعينها اما هي
بالصورة النوعية فهي ليست مستلزمة مستتبعة اياها ح فسقط القسمة المذكورة لابتنائها على لزوم الصورة
النوعية للفلك واذا قلنا بلزوم الجسمية لصورة الفلك لم يتأت تلك القسمة لان لزوم الجسمية لصورة الفلك انما
هو لنفس صورته لا لشيء آخر واما اسناد الصورة الى المادة فغير معقول لان القابل لا يكون فاعلا ولعله يورد هذا
الكلام معارضة في مقدمات النقض والا لم يتوجه اصلا وفيه نظر لانا نقول ح ان الصورة النوعية سبب لاختصاص
الجسمية الفلكية لكن لا ينافي ذلك كونها لازمة للجسمية المخصصة غاية ما في الباب انه يكون ملزوما وكونها
تكون لازمة وهي تمنع انفكاكها عن الجسمية المخصصة والممتنع الانفكاك عن الشيء لازمة له واما ايضا فالمعارض ليست
لزوم الصورة للفلك مطلقا بل على تقدير وجود الصورة فان اراد بقوله الصورة النوعية ليست لازمة للفلك انها
ليست لازمة للفلك على تقدير كونها موجودة في الفلك فهو لا ينافي لزوم الصورة على ذلك التقدير وانما يلزم
بكونه محالا وهو اول المسألة وان اراد انها ليست لازمة للفلك مطلقا فهو ايضا لا ينافي الملازمة من لزوم الصورة
وجودها في الفلك اذ انتفاء اللازم لا يستلزم كذب الملازمة على انه مما يؤيد كلام الامام حتى يمكن ان يقال لو
كانت الصورة موجودة في الفلك كانت لازمة لجسمية الفلك لما سبق واللازم منتف كما ذكره الشارح لكنه ح
يكون معارضة والسؤالان واردان على ان قوله اسناد الصورة الى المادة غير معقول كلام لا يخفى فقد ظهر ان
كلام الشارح في هذا المقام خارج عن التوجيه والحق في الجواب ان لزوم الصورة النوعية للفلك لذاتها فان
اللزوم ربما استند الى اللازم كما يستند الى الملزوم والى غيرهما وح يختار من القسمة ان اللزوم لها لا
حالا في الجسمية ولا محلا لها ولا جسما ولا جسمانيا وهو ليس بمفارق فلا محذور ومن ههنا يتبين ان ما ذكره من سقوط
القسمة لو كان سقوط نفس القسمة على ما هو الظاهر من كلامه فهو بين البطلان فمن البين انه يقال لو كان لزوم

بجسمية

الجسمية لصورة الفلك كان هذا اللزوم اما للجسمية او للحال فيها او للمحل او لغيرهما فان هذا ترديد في اللازم
كما ان ذلك ترديد في الملزوم ولو كان المراد ان الكلام في الاقسام لا يتم لجواز ان يكون لزوم الصورة للجسمية
ورد على لزوم الجسمية للصورة لنفسها فهو ليس بفارق بين الترديدين لوروده على لزوم الصورة للجسمية كما ورد على لزوم
الجسمية للصورة ثم قال الامام هب ان الحجة التي ذكرتموها تدل على ان في الاجسام امورا موجودة هي اسباب لهذه الاحكام
لكن لم قلتم ان فيها صورا اخرى هي مبادي الاحكام لا يجب ان تكون صورا لجواز ان تكون اعراضا فلا بد من الدلالة
على ان تلك الامور اسباب لوجود الجسم الاجسام حتى يثبت كونها صورا وهذه مناقضة والشارح لم يورد هذا
في الدليل اثبت كونها صورا ثم قال واني الى الآن ما رأيت احدا منهم تشاغل باقامة البرهان على ذلك فضلا
عن البحث عن كيفية التلازم بين جنسيها هي ان الصورة علة للهيولى في الوجود والمراد بالصورة هنا كما هو
من الصورة الجسمية والصورة النوعية ولقد احسن حيث قدم النقض الوسيعين وقسمها ان هذه الصورة
الى الجسمية لانها اما ان يكون حالة في الجسم او في الهيولى بشرط حلول الجسمية فالجسمية اذ كانت محلولة لها لزم
الدور والا لم تكن صورا لانها لا تكون مقومة للجسمية ح والجواب عنها ان حلول الصور لاجل عروض الجسمية لكن لا
يلزم منه ان لا تكون صورا اذ ليس من شرط الصورة ان تكون مقومة للجسمية بل شرطها تقويم الهيولى و
ثبت ما ان انها مقومة للهيولى من غير دور فقد اعترف الشارح بهذا الكلام ان تقوم الهيولى بالصور وهل
من بحث التلازم فاي حاجة الى اثبات جوهريتها ههنا قوله فهل يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتخصص صورة
هذا الفصل لا يخفو لا بد من تقديم مقدمة وهي ان الطبيعة النوعية اذا حصلت في العقل امتنع حملها على
فلو لم يكن في الشخص امر زائد على الطبيعة النوعية لم يختلفا من هذا الوجه وذلك الامر الزائد هو التشخص والتعين
وقد عرفت ان صفة تمنع من وقوع الشركة في موصوفها فثبت ان الشخص مركب في العقل من الطبيعة النوعية والتشخص

لازم الخاص

لازم طبيعي

الجسمية للصورة

ثم اورد المناقضة ثم المعارضة في وجهين

والتشخص اذا حصل في العقل امتنع ...

هل هو كذلك في الخارج حتى ان في الخارج موجودين احدهما الطبيعة النوعية والآخر التشخص او ليس في الخارج
الا امر واحد بالذات والوجود اذا حصل في العقل تعدد كحال النوع مع الجنس فان نسبة النوع الى الزائد عليه
الطبيعة الجنسية اعني الفصل وهما متحدان في الخارج بالذات والوجود وقد سبقت الاشارة الى ان هذا
هو الحق لكن الاشبه بكلام القوم انه زائد على الطبيعة النوعية في الخارج ثم ان تعين النوع اما ان يكون معلولا
لماهيته او لا يكون فان كان معلولا لماهيته كواجب الوجود انحصر نوعه في شخصه وان لم يكن فاما ان يكون الفاعل
في فيضانه واما ان لا يكون فان كفى كالعقل كان ايضا نوعه منحصرا في شخصه فانهم يقولون العقول انواع
منحصرة في اشخاص وان لم يكف بل لا بد من القابل فاما ان يتحد القابل فنوعه ايضا منحصر في الشخص كالفلك فان
مادته واحدة لا تنفصل او يتعدد القابل فيتعدد التعينات بحسب تعدد المادة وهذه هي قاعدتهم ان تعدد
الطبيعة النوعية بحسب المادة لانه لولا المادة كان الفاعل كافيا في افاضته فلا بد ان يكون نوعه منحصرا
في شخص فلم يتصور فيه التعدد هف واذا تقرر هذا فنقول كلام الشارح انه قد ثبت ان الجسمية بشرط قيامها
بالحامل ثبت انها غير منفكة عن التناهي والتشكل محتاجة فيهما اليها فقد ثبت انها في وجودها
محتاج الى الحامل واراد ان يبين ان الحامل لا يكفي في تشخصها بل لا بد من اشياء اخر وذلك لان الاجسام العنصرية
مختلفة في الاقدار والاشكال فلو كان الهيولى كافية فيها كانت الاشكال والاقدار متشابهة لاشتراك الهيولى
في الاجسام العنصرية ولا يلزم منه تشابه الكل والجزء فان الكلية والجزئية انما هما بالمادة لا بالمقدار
فيكون الاجسام مختلفة بالكلية والجزئية ويكون مع ذلك متشابهة في المقدار اذ المقدار عارض والتشابه
في العارض لا يستلزم التشابه في المعروض وهذا الكلام يشتمل على ثلاثة ابحاث الاول في احتياج الصورة الجسمية
في تشخصها الى الهيولى وهذه المسألة مستفادة من القاعدة المذكورة لانها اي الصورة الجسمية ...

بوجه

بوجه آخر وقد اشار الشيخ اليه فيما سبق وفيه نظر فان من الثابت بالبرهان ليس الا ان الصورة محتاجة الى
الهيولى في تناهيها وتشكلها فمن اين يلزم انها محتاجة في تشخصها اليها او احتياج العوارض الى شيء لا يستلزم
احتياج المعروض اليه والبحث الثاني في ان الهيولى لا تكفي في تشخص الصورة وما ذكره لا يدل الا على انها غير كافية في
تعين المقدار والشكل ولا يلزم منه انها لا تكفي في تعين الصورة فمن الجائز ان تكفي في تعين الصورة ولا تكفي في تعين الشكل
والمقدار حتى يكون الصور متشابهة مع اختلاف المقادير والاشكال ويمكن ان يتفصى عن البحثين بان يقال الصورة
لا تحتاج الصورة في تشخصها الى الهيولى الا احتياجها في كونها معروضة للعوارض الخارجة الى الهيولى
فيتوقف فيما سيأتي على ما يحقق ذلك واما ان تشابه الكل والجزء غير لازم ففاسد لان عظم الكل من لوازمه وانتفاء
اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم والحق ان اللازم ليس هو التشابه فان التشابه يستدعي التعدد ولو كانت
هيولى العناصر كافية في تعين الصورة لم يوجد من الصورة الا شخص واحد وكذا من المقدار والشكل لانفراد هيولى
العناصر بشخص واحد والبحث الثالث في العلل الاخرى التي اشار اليها بقوله لحصول احوال بسببها من خارج
الامام على المعدات لان اختلاف الصور الجسمية واختلاف المقادير والاشكال في الاجسام العنصرية المشتركة في
ليس الا بسبب اختلاف الاستعداد واختلاف الاستعداد بسبب اختلاف استعدادات اخرى حتى ان كل سابق
كان صورة او مقدارا او شكلا فهو معد للاحق وجعل هذا الكلام جوابا لسؤالين ويقرر جوابه عن السؤال الاول الا ان
لزوم المقدار والشكل لو كان لحامل لزم استواء الاجسام العنصرية في المقدار والشكل وانما يلزم لو كان تعين المقدار
والشكل بمجرد الهيولى وليس كذلك بل له مقادير واشكال سابقة معدة وعن السؤال الثاني انه لو كان الاختصاص
كل كمية لاجل صورة كان الاختصاص كل صورة ببعض الصور لجزئي الصورة سابقة معدة فقوله فما علاه الشارح
الى اسباب الاختلافات اشارة الى جواب السؤال الاول اي الاختلافات في المقدار والشكل وقوله والاختصاص

اشارة الى جواب السؤال الثاني اي الاختصاص

الصور النوعية وعلى هذا لا حاجة للامام الى اثبات المعدات فان سند المنع لا يلزم اثباته واما الشارح فقد جعل
العلل الاخرى على العلل الفاعلة لتشخص الصورة فان المادة علة قابلة فلا بد مع العلة القابلة العلة الفاعلة
فسر الهيئات بالمشخصات فان اجزاء العناصر ما دامت متصلة بالمادة الكلية واذا انفصلت عنها حصل لها كمية
مخصوصة وكيفية مخصوصة وشكل مخصوص فهذه الاعراض الخارجية المكتنفة بها هي المشخصات كما اذا اخذنا ماء
من البحر وكيفية ووضعية مخصوصتان وفسر الاحوال المختلفة من خارج بالامور الاضافية التي تبدل وجودها
على الاشخاص من حيث هي اشخاص لا بد ان تشتمل على امور لا توجد الا من الاحداث او حدثت من يلزم وجود
التشخص الواحد مرتين وانه ممتنع ثم ذكر ان المراد بالهيئات والاحوال الاضافية العلل الفاعلة لتشخص الصورة وهي
القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والمعرفات الطبيعية والقواسر الخارجية وفيه نظر
لان القوى السماوية تاثيراتها وآثارها غير ثابتة ولا شك ان تشخص الصورة امر ثابت وغير الثابت يمتنع ان يكون
علة فاعلة للثابت وكذا القول في المعرفات الطبيعية من الاحوال الارضية واما الصور السابقة فهي لا يجامع
تشخص الصورة اللاحقة فكيف يكون علة فاعلة له وكذا القواسر الخارجية كما في فصل بعض العنصر منه فان
الفصل ما بعد حصول الصورة من المبدا وايضا قد فسر الهيئات اولا بالمشخصات والحق من العلل المذكورة هو
فقد فسر الهيئات ههنا بالمعدات ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد من العلل الفاعلة معدات للصورة
العلل المعدة سماها في جانب العلة الفاعلة والفاعل بمعنى تشخص الصورة او المقدار في قابل المعدات وعن الثاني
بانه وان لم يذكر المشخصات في التفسير الا انها مرادة منه وانما لم يذكر قولا على ما سبق والتحقيق الذكي
فحاصل كلامه ان الهيولى غير كافية في تشخص الصورة بل لا بد فيه من مشخصات ومعدات لكن الشيخ وصف
بانها تتحدد بها ما يجب من المقدار والشكل ولا شك ان المشخصات لا تحدد المقدار والشكل وان الشيء لا يحدد نفسه

كان حاصل كلام الشيخ ان الصورة تحتاج في تناهيها وشكلها ومقدارها الى الهيولى وهي لا تكفي في هذه الامور بل
تحتاج الى امور اخرى فكيف يقال ان الامور الاخرى هي هذه المواد وكان الامام انما اقتصر على المعدات
الداخلة وربما يختلج في الخاطر ان الهيئات بمعنى الهيئات من الاعانة فان المعدات معينات للفاعل على الافادة
قوله كون كل سابق علة معدة للاحق من عظم هذه القواعد وان لم يلزم الامام اثباتها كما قيل بحيث
المنع لا انه لما جعلها السند وجب عليه اثباتها ههنا فقد اخل بالواجب وان الذي ذكره الشارح من ان المادة علة
قابلة فلا بد معها من العلة الفاعلة فهو لا يتم لما تبين ان مراده من العلة الفاعلة العلة المعدة فنقول كل حادث
لا بد له من علة تامة لا يجوز ان يكون جميع اجزائها قديمة سواء كان ذلك الحادث صورة او عرضا مقدارا او شكلا
او غيرهما والا لزم قدم الحادث لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة بالضرورة فلا بد ان يكون شيء من اجزائها حادثا
وذلك الحادث ايضا يحتاج الى علة تامة غير قديمة بجميع اجزائها وهلم جرا فالحوادث اما ان يكون متسابقة او متسلسلة
لا يسل الى ما يتناهى كما ستعرفه فتعين ان يكون قبل كل حادث حادث لا الى نهاية ومن الظاهر ان الحوادث كلما
شيئا فشيئا من العدم الى الوجود يقرب المعلول الى العلة حتى اذا وصلت سلسلة الحوادث الى المعلول
ولا معنى للاعداد الا هذا التقريب ثم ان هذا القرب والبعد ليس لذاته ان يكون في العدم فلا بد ان يكون في شيء موجود
له تعلق بالمعلول وهو المادة والقرب والبعد بحسب اختلاف استعدادها فاذا ثبت ان كل حادث سابق معد
وقيل فان قلت السابق المعد اما ان يتوقف عليه اللاحق اولا فان لم يتوقف لم يكن معدا له والا فيلزم
لم يوجد اللاحق قطعا فنقول المعد عبارة عما يكون وجوده سابقا وعدمه للاحق والمعلول يتوقف على علته
فلا يوجد المعلول الا اذا وجد السابق ثم انعدم واما الامور التي بعضها الفاعلة للمرئي فينبغي ان يكون الحوادث
زمانية فلما كان كل حادث مسبوقا بحادث آخر فلا زمان الا ويوجد فيه حادث وهذا شيء هو ان الذي

هذا الشيء ليس هو اعداد كل سابق بل مسبوقية كل حادث بآخر فالصواب ان يحمل الشرط المذكور ليترتب عليه
هذا الشرط جزم وبيانه انه لابد من حركة سرمدية لا بداية لها فهو لازم من الفاعل لان الحوادث الغير المتناهية
اذا كانت متسابقة الوجود لا في ازمنة متسابقة غير متناهية والزمان مقدار الحركة فيكون في الوجود زمان
مستمر وحركة مستمرة لا الى بداية واما انها لا نهاية لها فظاهر لانه لازم واما لزوم علة منها فلانه لزم ان يكون قبل كل حادث حادث لا
الى نهاية كما لزم ان قبل كل حادث حادثا لا الى بداية لكنه مبرهن عليه فان انقطاع الحادث لا يكون الا بارتفاع
علته التامة المركبة من الوجود والعدم ولا يجوز ان يرتفع الحادث بمجرد ارتفاع الوجود فان ارتفاع ذلك
الوجود ايضا لا يكون الا بارتفاع وجود آخر وهكذا فيترتب الموجودات الى غير النهاية فيستلزم ترتب الوجود الى
غير النهاية وهو المطلوب ايضا فصح اذ لا يكون انقطاع الحادث الا بانقطاع عدم وليس عدما لاحقا لامتناع العود
فهو عدم ابتدائي فلا بد ان يكون عدما سابقا ازليا وارتفاع العدم الازلي لا يكون الا بوجود حادث آخر فلا بد
ان يكون بعد كل حادث حادث آخر لا الى نهاية فهذا مستمد من البحث عن وجود الحادث وعلته الحكم الاول
ومن البحث عن عدم الحادث هذا ما ذكره الامام والعلامة الشارح فقد وجد مع ... من حركة الافلاك بواسطة
من عالم الثابتات والمتغيرات لانه لما ثبت حدوث الحوادث لا يكون الا بحسب استعدادات متسابقة والاستعدادات
لا يكون الا في زمان مستمر بحركة مستمرة لا الى بداية ثبت استناد حدوث الحوادث الى الحركة السرمدية حتى لو لم توجد لما وجد حادث
بل يكون جميع الاشياء ازليا ابديا لان المبدأ الاول لما كان تام الوجود واجب الوجود كان معلوله الاقرب دائما وكذا
معلول معلوله الاقرب دائما وكذا معلول معلوله الى غير النهاية ولا موجود من الموجودات الا وهو معلول المبدأ الاول بالذات
او معلول معلوله فيكون جميع الاشياء موجودة دائما لما انتهت سلسلة الثابتات الى الحركة السرمدية اعلم
ان لها جهتين دوامها وتجددها فهي من حيث استمرارها ... مستندة الى علة دائمة الوجود من ...

وعلته الحكم الثاني

الحوادث

الحوادث لانها لما تجددت تبدلت اوضاع الجسم المتحرك بها وبحسب تبدل الاوضاع يختلف استعدادات القوابل
فيحدث الحوادث فهي واسطة بين العالمين ولولاها لما وجد ما انتهت سلسلة الحوادث الى المبادي الدائمة قوله
واعلم ان الهيولى ... في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة لا يخفى على من تأمل هذه الفصول ان المقصود منها
كون الصورة جزءا من علة الهيولى والشارحان بنيا الكلام فيه على التلازم منهما والشيخ ايضا اشار في الشفاء
اليه ولو ثبت ان الهيولى مفتقرة في وجودها الى الصورة وانها الة علة مستقلة حصل المقصود بجودها بين
نفسه ولا حاجة الى اثبات التلازم اصلا وايضا قول الشيخ ولا يكون الهيولى مجردة عن الصورة مستندا
لانه لا يحدث من التبيين لزم الكلام ... فانه لما علم علية الصورة كفى ضمه عليها الى الاقسام الاربع والصورة ان
تمام الكلام في هذه الفصول لا يختص بالصورة الجسمية بل شامل للصورة النوعية لكن البيان ... احدهما
خاص بالصورة الجسمية والآخر عام لهما اما الطريق الخاص فهو انا اذا نظرنا الى ذات الهيولى مع العقل عن
وجودها بالفعل غير مجسمة واذا نظرنا الى ذات المجسمة فربما يجوز العقل ان يكون فيه ... لا تناهي لها
امتدادات سارية (الامتداد الساري) في سائر الجهات والامتدادات السارية في سائر الجهات لا يلزم ان يكون قابلا لما ... كما يحتاج
عرضية من امكان الانفصال ولزوم التقادير والاشكال وغيرها الى الهيولى ظهر انها متعلقة بالهيولى فقد
ثبت من ذلك ان الهيولى محتاجة الى الصورة في الوجود لا في العوارض المشخصة وسيثبت الشيخ ان الصورة علة
مستقلة للهيولى واشار بقوله وههنا شيء آخر الى تمام الدلالة وما قال في الصورة الجسمية اذا ثبت بطل الاحتياج
الى الجسمية واما الى الصورة النوعية فلم يثبت ... ما في البيان ان الهيولى لازمة لها لكن الشيخ في الشفاء
ذكر الاشارة في هذا الفصل الى الفصل بين ما يقوم الشيء وبين ما يلازمه فقد اثبت ان الهيولى معلولة لما
في الطريق الخاص ولاجل انه يشير الى تمامه اقتصر ههنا عليه ثم اورد الطريق العام والشفاء في قوله ...

بل السبب الحجود التعقيب وهو مبني على التلازم قال الامام ثم انه قسمهما الى اربعة اقسام الاول ...
ثلثة اقسام فان الصورة تكون اما علة مطلقة للهيولى او جزء علة او لا علة ولا جزء علة بل آلة او واسطة والاقسام
واقول الطال ان ... العلة المطلقة العلة التامة او العلة الفاعلية فان اراد العلة التامة فالصورة اذا كانت محتاجة اليها
تحصر في انها علة تامة او جزء علة لان ما يحتاج اليه الشيء اما جميع ما يحتاج اليه او بعضه فلا ثالث لهما وان كان اراد
العلة الفاعلية فالحصر فان ما لا يكون علة تامة علة مطلقة ولا جزءها لا يلزم ان يكون آلة وواسطة ...
الاقسام وهي ان يقال المراد بالعلة التامة وجزء العلة ما لا يكون واسطة او لا يكون فان لم يكن فهي جزء العلة
هذا لو قدم قسم الآلة والواسطة على جزء العلة كان اولى على انه زاد في الاقسام قسم احتياج الصورة وهو غير ...
في المتن ولا مراد لقوله فما بعد ولا بد في امثال هذه ان يكون على احد القسمين الباقيين فلو كان ذلك القسم مرادا كان
الباقي اقساما ثلثة ممكنة فان الصورة اما علة تامة او لا فان لم يكن علة تامة فاما ان يكون واسطة او آلة ...
قوله اما لم يذكره لان مورد القسمة وهو ان الهيولى مفتقرة في وجودها الى مقارنة الصورة لا يحتمل هذا القسم
مفاسد لان هذه المقارنة المذكورة ليست مورد التقسيم على ما ظهر والتحقيق انه ذهب هنا الى انه بقي هذا القسم
احتمال وفيه اشارة بعقب الصورة بابطال هذا القسم واذ لا احتمال له فاي حاجة الى ابطاله واما الشارح ...
التقسيم مقدمة وهي ان التلازم من الشأن انما يكون لو كان احدهما علة موجبة للآخر او كانا معلولي علة موجبة
مقتضى تلك العلة مطلقا لكل واحد منهما بالآخر كما سيأتي من المضايفين والعلة الموجبة هي التي يجب بها وجود المعلول
لا ايجاب العلة على حد الوجهين اذ يمكن انفراد احدهما عن الآخر فلا تلازم منهما وانما قال يمكن فرض احدهما بدون
احدهما بالآخر على تقدير استحالة شمول التعلق وقوله ولا معلولا لازادة لا فائدة فيه لانه اذا لم يكن احدهما علة الآخر
كان احدهما معلولا وتفصيل هذا الكلام ان يقال اذا كان شأن احدهما علة موجبة للآخر يكون منهما التلازم

ثم اذا كانت علة امتنع انفكاكها عن المعلول وما كانت موجبة امتنع انفكاك المعلول عنها فالزوم محقق من الطرفين واذا
لم يكن احدهما علة موجبة بل كانا معلولين واستنادهما الى العلة مطلقا لا يكفي في التلازم منهما والا لكان الموجودات
باسرها متلازمة لكونها معلولة لواجب الوجود واستنادهما الى العلة الموجبة ايضا غير كاف في التلازم والا
لكانت المعلولات القديمة متلازمة لان واجب الوجود علة موجبة لها لا انتفى العلة الموجبة لامتناع تخلف المعلول
عنها والمعلولات القديمة يمتنع انفكاكها عن واجب الوجود فلا بد مع ذلك من امر آخر فان العلة الموجبة ...
كل واحد منهما بالآخر وتعلق كل واحد منهما بالآخر يجب ان يكون ذاتيا ولم يحصل التعلق في وقت لانه ... احدهما
احدهما عن الآخر في ذلك الوقت فلا يكون منهما التلازم فقد اعتبر في التلازم بين اللذين لم يكن احدهما علة موجبة
للآخر خمسة امور احدها ان يكونا معلولي علة والثاني ان يكون تلك العلة موجبة والثالث ان يكون لكل واحد منهما
تعلق بالآخر والرابع ان يكون ذلك التعلق مقتضى تلك العلة الموجبة والخامس دوام ذلك التعلق وعندي ان
دوام تعلق كل منهما بالآخر كاف في التلازم منهما لامتناع انفكاك كل منهما عن الآخر فلا حاجة الى ذكر
الامور الثلثة الباقية والتلازم غير دال عليها لانه اذا لم يكن احد المتلازمين علة موجبة للآخر لم يكن احدهما
علة للآخر كانت موجبة له لامتناع تخلفه عنه بحكم التلازم واذا لم يكن احدهما علة للآخر مطلقا لم يكن احدهما
واجب الوجود فيكونان ممكني الوجود وجميع الممكنات تنتهي الى الواجب الوجود فيكونان معلولي علة ثالثة بالضرورة
ان التلازم بين الممكنين معلول علة لكن الكلام في ان التلازم مقتضى ذلك وكون كليهما معلولي علة ثالثة
نفس الامر لا يستلزم ان يكون مقتضى التلازم وان سلمنا ان التلازم مقتضيه لكن من اين لزم ان يكون تلك العلة موجبة
التي اقتضت دوام تعلق كل منهما بالآخر لا يجوز ان يكون تعلق كل منهما بالآخر ... على وجه التلازم الا ... وسيأتي
ومثل الآخر انما اعتبر العلة الموجبة فعلولاها يكونان متلازمين كما ... كما يحقق كل واحد من ...

العلة وكلما تحقق العلة تحقق المعلول الآخر وبعبارة اخرى كل واحد من المعلولين ملزوم للعلة وهي ملزومة للمعلول الآخر فكل
واحد منهما ملزوم للآخر ولكن لا يجاب عنه ان العلة اذا صدر عنه شيئان لا يكون صدورهما من جهة واحدة بل
من جهتين فكل واحد من المعلولين لا يستلزم العلة الا من جهة مصدريته والعلة لا تستلزم المعلول الآخر الا من
جهة اخرى فلا يتكرر الوسط ثم قال لما ثبت التلازم بين الصورة والهيولى فاما ان يكون احدهما علة للآخر بالجملة
المطلقة اي الصورة والهيولى لكن الشيخ حذف قسم الهيولى لان التلازم يقتضي العلة الموجبة والهيولى يستحيل ان
تكون علة موجبة للصورة اما اولا فلان الهيولى قابلة والقابل من حيث هو قابل لا يجب به وجود المقبول واما ثانيا
فلان القابل لا يكون فاعلا اصلا وكان الاول مستفادا من اعتبار الايجاب والثاني من العلية واما قال في الاول
حيثية قابل لا يجب به وجود المقبول دون الثاني بوجه من الوجوه لان القابل لا يجب به وجود المقبول بمجرده ويمتنع
ان يجب بل الصورة لا يجب في الام لا يجتمع الامران الفاعل والقابل واما من جهة الفعل فالقابل لا يكون فاعلا
لا بالاستقلال ولا مع الغير فبقي ان يكون العلة هي الصورة ويجي فيه الاقسام الثلثة التي ذكرها الامام وان لم يكن احدهما
علة للاخرى فاما ان يكونا معلولي علة واحدة رابطة او لا يكونا كذلك فان لم يكونا معلولي علة تقتضي الارتباط
منهما فلا يكون منهما التلازم وانا نقول لان يكون لا الهيولى يوجد عن الصورة ولا الصورة يوجد عن الهيولى وهذا
هو الذي ظنه الجمهور بانه يجوز التلازم بين الشيئين ولا يكون احدهما علة للآخر ولا ارتباط منهما من ثالث كما
في المضافين ونبه الشيخ على فساد هذا الوهم بقوله بل يكون بسبب ما خارج عنهما فانه انما اعرف الخارج
لعدم الارتباط منهما بعد ان يكونا معلولي علة رابطة فلان العلة اما ان يتم كلا منهما مع الآخر او بالآخر وتوجيه
هذا الكلام مقامات احدها في قوله لا يجوز ان يكون الهيولى علة موجبة لامتناع ان يكون ما هو بالقوة علة لما بالفعل والعلة الموجبة
التي يمتنع تخلف المعلول عنها لما ان يعتبر فيها الايجاد كما اعتبر فيها الايجاب او لم يعتبر فان اعتبر فيها الايجاد فلم لا يكون

الشيئين

الشيئين علة موجبة للآخر ولا يستندان الى علة موجبة رابطة فلم لا يمكن انفراد احدهما عن الآخر ولم لا يجوز ان
يكون احدهما علة موجبة للآخر غير علة وحج تمتنع تخلف احدهما عن الآخر للايجاب وانحصار القسمة على الصورة
الى الاقسام المذكورة ضرورية لان الآلة ليست علة ولم يحصر القسم الثاني في القسمين لجواز ان يتمم العلة التامة
بالآخر وان لم يعتبر فيها الايجاد لزم ان يكون الهيولى علة على تقدير كونها علة موجبة وثانيها في قسمة علية الصورة
الى الاقسام الثلثة فانه لما جعل الآلة مباينة للواسطة كان القسمة الى اربعة ووجهها ان الصورة على تقدير
عليتها اما ان يحتاج الهيولى الى شيء غيرها وهي العلة المطلقة او يحتاج فاما ان يكون علة قريبة وهي الواسطة
او لا يكون فان كان تاثير العلة القريبة بتوسطها فهي الآلة والا فهي الشريكة وقد عبر الشيخ عن العلة التامة بالعلة
المطلقة او لانه فان العلة المطلقة هي التي يكفي في وجود المعلول انفرادها من غير حاجة الى ضميمة والعلة التامة كذلك
ولانه فهي العلة بالواسطة والعلة التامة كذلك واما قوله مطلقا من غير شركة فهو وان كان تكرارا لا طائل
العلة الا انه حسن لانه في مقابلة الشركة وكذا قوله مطلقا في الآلة والواسطة معنى بدون شركة في تلك الاربعة وثالثها
ذكر هذه الاقسام لان الصورة اذا كانت علة للهيولى احتمل من طرق البحث ان يقال انها علة تامة لامتناع تخلف
الهيولى عنها وامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان يقال انها علة قريبة للهيولى اي علة علتها بالذات
من غير واسطة ويحتمل ان يكون كلا من العلة القريبة والهيولى لكن علتها الهيولى ليس بحسب الجهات الاخرى بل بحسبه
وهي انها شريكة للعلة الفاعلة القريبة ويجب ان يتبين ان الصورة لما لم تكن علة تامة لا يجوز ان تكون علة فاعلة مطلقة
ولا آلة من الفاعل والهيولى لشيء آخر يتمم به الهيولى وهو الشريك والا كان الاقتصار على انه لا يمكن علة
فهي جزء علة كافية وثانيها في ان القسم الثاني وهو ان لا يكون علة للآخر حصره الشيخ فيما يكون بسبب رابطة وحصر الرابطة في
قسمين واحالهما جميعا فخرج من ذلك ان المتلازمين لا يجوز ان لا يكون احدهما علة فلا يكون بين المتلازمين ما يكونا

معلولي علة رابطة وجوابه ان يقال المتلازمان لا بد ان يتعلق كل واحد منهما بالآخر ولا يتم اما ان يكون تعلقهما في الماهية
او في الوجود فان كان تعلقهما بحسب الماهية فهما المتضايفان وان كان بحسب الوجود وجب ان يكون احدهما علة للآخر
والا لزم ان يكونا معلولي سبب يقتضي كلا منهما بالآخر ومع الآخر وهما محالان ولما كان من الظاهر ان تعلق الصورة ليس
بحسب الماهية لان تعقل كل منهما ليس مع تعقل الآخر تعين ان يكون في الوجود وان يكون احدهما علة للآخر فلهذا اقتصر
الشيخ عليه هذا هو المطابق لما في الشفاء وستذكره عليك فان قلت الجسم موجود في الخارج وهو مركب من اجزائه منها الصورة الجسمية
والنوعية والهيولى فهو مستلزم لكل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه مستلزم له وحده ومن كل واحد من الاخر
تلازم وليس احدهما علة موجبة للآخر وكذلك كل واحد من اجزائه ملازم للآخر والصورة الجسمية ملازمة للصورة النوعية
ضرورة كونها ملزومة للهيولى وهي ملزومة للصورة النوعية فبينهما تلازم وليس احدهما علة موجبة للآخر فنقول
لم يكن احدهما علة موجبة للآخر لو اعتبر في العلة الموجبة كونها علة تامة وليس كذلك فلما كانت علة للاخرى
فما كانت علة موجبة بالتمام قوله ويحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك اي المراد من مقارنة الصورة الصورة المقارنة
مفتقرا الى الصورة المقارنة لا الى مقارنة الصورة وقد قال الامام والظاهر ان مراد الشيخ ذلك لا غير واما احتمال ان المراد من
قيامها بالفعل تشخصها فهو فاسد والا كان اخراجها هذه المقدمة عن مقام البحث فان الغلط ان الصورة شريكة لعلة
الهيولى ولا دخل لهذه المقدمة فيه قطعا قوله وهذه المقدمة مستقرة الى حجة اخرى لسؤال ان الذي ثابت فيما سبق
من الهيولى والصورة ولا يلزم منه افتقار الهيولى الى الصورة فان المتلازمين لا يجب ان يكون لاحدهما افتقار الى الآخر
كما في المتضايفين ولعل وجب ان يكون لاحدهما افتقار لم لا يجوز ان يكون الافتقار من جانب الصورة فقط فلم لا
يكونان متضايفين لم يذكره الامام فان الذي ذكره كالمتضايفين ولعله هو المراد وجوابه انه سبق ان احد المتضايفين
ناشر في الآخر فلا عليه انه كلام على سند المنع وهو غير مفيد وتوجيهه ان اعتراض الامام بالحقيقة مناقضة بعض

التضايف

لكن المناقضة مندفعة بما سبق منه ان المتلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للآخر او يكونا معلولي علة رابطة بينهما فلا بد ان
يكون لاحدهما الى الآخر افتقار بنوع من الاعتراض الا المعترض اجاب عنه هاهنا وفيه نظر سيجيء والحق في الجواب ان
تلك المقدمة ليست مبنية على التلازم بل على ان الهيولى يمتنع ان توجد بالفعل بدون الصورة وقد اشار اليه الشيخ في
الشفاء حيث قال اصحابنا ان كون الهيولى اقدم ذاتا من الصورة شنع البرهان على انه لا يمكن ان توجد الهيولى
الصورة بل على ان ذلك يستحيل وجودها ان تكون بالفعل الا بالصورة وبين الامرين فرق قوله والفرق بين الآلة والواسطة
جعل الامام الواسطة اعم والشارح جعلهما متباينين وقول الشيخ آلة او واسطة يدل على ذلك فان ايراد كلمة … العام
الاعم والاخص مستهجن فكما ان الآلة مباينة للعلة كذلك الواسطة تكون مباينة للآلة قوله او يكون الهيولى بعد وجود
عن الصورة الامام تمام تقسيم الاقسام وقال اذا ثبت التلازم فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة او بالعكس او يكون كل
منهما محتاجا الى الآخر او مستغنيا عنه فجعل قوله فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية آخ اشارة الى القسم
القسم الاول وزعم ان القسم الثاني محذوف كما ذكره وحمل قوله الاخر على القسم الثالث وهو الاحتياج من الجانبين ويقوله
مع الآخر على القسم الاخير وهو الاستغناء من الجانبين واعترض الشارح بانه لو كان المراد ذلك كان عرضه الخارج
لانه قد يكون الواجب ان يقول فيقوم كل واحد منهما مع الآخر او معلولي سبب آخر يقيم كلا منهما لاحاطته
وهذا الاسناد … وارد على الشيخ لان ما استدل على استحالة قيام احدهما بالآخر بعينه وانه يلزم المناقضة
التشبه وهو التلازم وبين احدهما فاسد لان الاستغناء من الجانبين ينافي التلازم وهذا وارد على الشارح في مناقشته
ان قوله فيقوم كل منهما بالآخر لا يثبت ان معنا احتياج كل منهما الى الآخر استغناء كل منهما عن الآخر لا … مقابله
والاولى لا بد من تصويرين والثاني ان المراد بالسبب اذا كان مطلق السبب على ما هو الظاهر لكن قوله بل سبب خارج …
توهم الجمهور وان كان المراد السبب الرابط على ما حمله عليه فانه كل واحد منهما مع الآخر منافقة له اذ معناه الارتباط بينهما

ولتجوز ان القسمة بطل الاشتراك على ضم قيد مع الطبيعة الكلية وعلى معنى الاتصال والانفصال لا يجوز ان ينافي مورد
القسمة في الاولى ولا في الثانية والقسمة المستعملة في البرهان ليست بالمعنى الاول بل المعنى الثاني ولا اختلاف فيه بل
البرهان مشتمل على ذلك واما قوله بل الاظهر ما ذكره فلان صريح كلام الشيخ ان احد القسمين ان يوجد كل منهما
مع استغناء كل واحد منهما عن الآخر والقسمان اللذان ذكرهما الامام وهو الاستغناء والاحتياج مطلقا
عليه كلام الشيخ فهو بتفسير المختص الامام على ان تفسير الشارح هكذا وجهه وفيه اعتراف ان يجيء مع الآخر هو الاستغناء
من الجانبين وتقرير الشك الاول للامام انه لا يلزم من ان لا يكون احدهما علة للاخرى ان يكونا معلولي علة
لم يكون كل منهما معلول علة واحدة وقد اشار الى جواب هذا الشك بقوله وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان على امتناع
وجود واجبين فانه اذا امتنع ذلك وجب ان يكون احدهما من الهيولى والصورة ممكنة الوجود وما فرض ان احدهما ليس
علة للآخر كان الآخر ايضا ممكنا واذا رجعنا في العلل فلا بد ان ينتهي الى واجب الوجود فيكونا معلولي علة ثالثة وقد اشار الشيخ
في الشفاء الى هذه الادلة وسيؤتى منها ابيانها فيما سيأتي واجاب الشارح بان هذا الشك هو الذي [illegible] الجمهور
المتلازمين يكون ان لا يكون احدهما علة للآخر ولا معلول علة ثالثة وقد اشار الى فساده من [illegible] ذلك ما في الكلام
وفيه ما مر واما الشك الثاني فتقريره ان قوله مع الآخر ان اراد به استغناء كل منهما عن الآخر فهو ينافي مورد القسمة
غير هذا القسم محال وقد اجاب الشارح بان المراد غيره ولا يلزم حذف قسم وانما يلزم حذفه لو كان المورد محتملا لكنه
غير محتمل له لان الاستغناء عن الجانبين ينافي التلازم بينهما وهذا الجواب ليس بصواب اذ لا فصل من قوله مع الآخر الاستغناء
اذا لم يحمل عليه فاذا اعتبر [illegible] قوله مهمل والصواب في الجواب ان افتقار الهيولى الى الصورة ليس [illegible]
[illegible] في البرهان قوله الثانية واما الصورة التي تفارق الهيولى لو كانت الصورة
علة للهيولى وجب انعدام الهيولى عند انعدامها لكن الهيولى مستمرة الوجود لا تنعدم بانعدامها فان قيل هذا البيان

ان الصورة

وثانيها ان يوجد لكل منهما احتياج كل منهما الى الآخر

وثالثها ان يلزم وجود واجبين [illegible] معلولين [illegible]

ان الصورة لا تكون شريكة العلة لانعدام المطلقة بانعدام جزئياتها والجواب ان شريكة العلة هي الصورة المطلقة المشخصة
وهي مستمرة الوجود فان قيل الصورة التي هي شريكة العلة اما ان تكون موجودة او لا لا سبيل الى الثاني فتعين الاول وكل
موجود متشخص فيكون شريكة العلة متشخصة نقول انها وان كانت متشخصة لكن لا مدخل للتشخص في العلية بل شريكة العلة
الطبيعة الصورة من حيث هي هي فان قيل الوجود في الخارج ليس الا الهوية المشخصة وليس في الخارج ماهية مطلقة حتى
ما تشخص حتى يكون في الخارج امران الماهية المطلقة والتشخص ويكون فيمكن علية الماهية المطلقة وعدم علية التشخص
لنا الا امر واحد وهو الهوية المشخصة فهي ان كانت علة لا تكون مطلقة فالجواب ان المراد بعلية الصورة المطلقة انه لا بد
للهيولى في كل حين من الاحيان من صورة متعينة لحقتها فشريكة العلة هي احدى الصور المشخصة لا على التعيين فلا
لا يحتاج الى احديها من حيث انها معينة ولهذا لا يلزم من انعدام الصورة انعدام الهيولى فان هذا العلة ليس [illegible]
ما هذه وما ذاك وليس في الخارج هذه وتلك الا ان الوجود هذا هي العلة المطلقة واما ان الصورة ليست آلة مطلقة
ففيه ايضا اشكال وهو انه لا معنى للآلة المطلقة الا ما تتوسط بين الفاعل والمنفعل القريب بانفراده كان الآلة مطلقة
ما يتوقف عليه وجود المعلول بانفراده ولم لا يجوز ان تكون الصورة بانفرادها متوسطة بين الفاعل والهيولى حتى
الفاعل الهيولى بصور متعددة فهي آلات مطلقة ووجه التفصي عن هذا الاشكال ان اطلاق الآلة لا يقتضي التوسط
الفاعل والمنفعل من حيث انها متشخصة كما في اطلاق العلة ولا ما المحقق يستدعي انها آلة بمعنى التوسط من الهيولى
الفاعل في الجملة قوله وههنا شرع آخر البرهان المذكور دال على ان [illegible] فقر الهيولى الى الصورة [illegible]
الهيولى بتوسط الصورة وذلك لانه لما ثبت ان الهيولى يمتنع انفكاكها عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة
اما الى الصورة المعينة او الى الصورة من حيث هي صورة وقد تبين انه يمتنع احتياجها الى الصورة المعينة لجواز
انعدامها وبقاء الهيولى فتعين احتياجها الى الصورة من حيث هي صورة لكن الصورة من حيث انها صورة [illegible]

علة مستقلة للهيولى لان الهيولى واحدة بالشخص وعلة الواحد بالشخص يمتنع ان لا يكون واحدة بالشخص فلا بد ان يكون
ورآء الصورة المطلقة موجود مفارق يستحفظ به وجود الهيولى باعانة الصورة ثم اعلم ان هذا البحث اعني الفصل وقد صحح
في الآخر من اشارات انه يكفي هاهنا شريك وايضا لا لزوم من امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة افتقارها الى الصورة فان
الاعراض يمتنع انفكاكها عن المحل مع امتناع افتقارها اليه وايضا لما حصل الحكم بمجرد هذه المقدمات فلا حاجة الى نفي العلية
وابطال الاقسام الاخرى ثم تخلص عن هذه الاشكالات الا بان يقال الغرض هاهنا اتمام الدلالة في الصورة الجسمية بمجرد هذه المقدمة
اعني ان الصورة ليست علة مطلقة من غير حاجة الى المقدمات الاخر وقد تم مقصوده في اول الفصل قوله الثالث الشيء
الذي يكون مع المتأخر عن الشيء اقول هاهنا ثلث عبارات احديها ما مع المتقدم متقدم والثانية المتقدم على الشيء متقدم
والثالثة ما مع المتأخر متأخر والعبارتان الاخريان حاصلهما ان المعية في التأخر واما العبارة الاولى فهي المعية في التقدم
قوله لان الشيء الذي يكون مع المتأخر اي ما مع المتأخر متأخر وهذه المقدمة استعملها الشيخ في موضعين الاول في موضع
مسئلة تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة فان لان الجسم المستقيم الحركة لو وجد لا بد من ان يكون له
موضع طبيعي يعاوده ولا يكون شيء من ذلك الا بان يكون ذا جهة يتحرك فيها بالمفارقة والمعاودة فيستحيل ان يوجد
الجسم المستقيم الحركة ولم يتحدد الجهات واذا استحال تأخر الجهات عن الاجسام المستقيمة الحركة فهي اما ان تكون متقدمة عليها او تكون
معها وايا ما كان فمحدد الجهات متقدم على الاجسام المستقيمة الحركة اما على تقدير تقدمه فلان المتقدم على المتقدم متقدم
واما على تقدير معيتها فلان المتقدم على ما مع الشيء متقدم عليه الموضع الثاني مسئلة امتناع علية الحاوي للمحوي فان الحاوي لو كان
علة للمحوي لكان متقدما بالذات على المحوي والمحوي مع عدم الخلاء والمتقدم على ما مع الشيء متقدم على الشيء فيكون عدم الخلاء متقدما
لذاته وهو مستحيل وهذا الموضع لا يعلم الا بمطابق لمتن الكتاب ثم سأل نفسه ان الحاوي متقدم على المحوي بالعلية
والحاوي ليس علة للمحوي فلا يلزم تقدمه فيخرج لان ما مع المتقدم لا يجب ان يكون متقدما وما مع المتأخر يجب ان يكون

ما مع المتأخر متأخر قال الشارح المعية تطلق على التلازم اما في الوجود او في التصور وعلى الاتفاق اما
التلازم في الوجود فكما بين الجسمية والتناهي والشكل وبين الجسم المستقيم الحركة والجهة واما التلازم في التصور فكما بين
وجود الملأ وعدم الخلاء على تقدير ان يكون عدم الخلاء مغايرا لوجود الملأ واعلم ان هكذا لان الخلاء عدم الملأ
فالخلاء نفس عدم الملأ وعدم العدم عين الوجود وان فرضناه مغايرا له فلا اقل من ان يكون لازما له واما الاتفاق
اذا صدر معلولان عن علة واحدة من غير تعلق لاحدهما بالآخر فحيث قال ما مع المتأخر متأخر اراد المعية التلازمية فان
المتلازمين ان كان احدهما متأخرا عن الثالث او متقدما عليه كان الآخر كذلك لا محالة وحيث قال ما مع المتقدم ليس
بمتقدم اراد المعية الاتفاقية فان الشيئين الصادرين اتفاقا اذا كان احدهما متقدما على الثالث او متأخرا عنه لا يجب ان
يكون الآخر كذلك وفي هذا المقام بحث وهو ان المعية بازاء التقدم والتأخر فان كل شيء اذا نسب الى شيء آخر فاما ان
يكون متقدما عليه او متأخرا عنه او لا يكون متقدما عليه ولا متأخرا عنه فيكون معه وكما كان التقدم والتأخر على
خمسة كما سيجيء كانت المعية ايضا على تلك الانحاء والمعية المعتبرة هاهنا سلب التقدم والتأخر بل الاطلاق في
المعنى الذي نسب اليه التقدم والتأخر حتى ان المعية الزمانية ان يكونا معا في الزمان ولا يكون احدهما متقدما على
الآخر والمعية في الرتبة ان يكونا واقعين في الرتبة ولا يكون احدهما اقرب الى المبدأ من الآخر والمعية في الطبع ان يكونا
موجودين من غير احتياج منهما والمعية في العلية ان لا يكون احدهما علة للآخر لكنهما مشتركان في العلية وما
الشيخ يختص بها والحمل عليه يوجه اشكاله انه اذا كان موجودان احدهما علة للآخر فمتقدم ومتأخر والا فلا معية
منهما فلا معية في العلية وان اعتبر العلية في الشيء باعتبار العلية اما علة متقدمة او معلول متأخر فان كان
فلا يكون الا في التقدم في العلية او التأخر فلا يكون معية في العلية مطلقا وحاصله ان التقدم والتأخر باعتبارهما الى
امر في المعية الا حال احدهما مع الآخر وتوجه اشكاله ان الحصر في العلية اذ كان علة لم يمكن ان يكونا معا

المعتبر

او واحد وان كانا معلولين فان فرضنا انهما معلولا علة واحدة ثم يحتاجان كونهما معلولين من جهة واحدة بشرط عدم
ففي التحقيق كون استنادهما الى علتين فاذا كان احدهما علة لشيء والآخر معلولا لشيء آخر كونا معا لضافي العلية
فلا موجودين الا واحدهما علة للآخر وان كانا معا في العلية ولا يبعد في ذلك بل كل موجودين اما ان يكون احدهما علة
للآخر ويكونا معلولي علة واحدة لانتهاء السلسلة الى الواجب واما المعية في الشرف بان يكونا متساويين في الشرف اذا
ازداد احدهما شرفا صار متقدما اذا تقرر هذا فنقول اذا اجرينا الكلام على ما هو المعروف في تفسير المعية والتقدم
في التقدم والتأخر المنحصران الزمانيان ذاتيان وان كانت بحسب العلية فامتنع التقدم على الشيء ان يكون متقدما عليه
لاستحالة اجتماع علتين على معلول واحد وما مع المتأخر من ثالث وان جاز ان يكون معلولا له متأخرا عنه الا انه
ليس كل ما لا يكون علة ولا معلولا بمعلول يكون معلولا لعلته وكذا ان كان بحسب الطبع فليس كل ما لا يكون متقدما عن
او المتأخر احتياج يحتاج اليه المتأخر ويحتاج الى المتقدم وعلى هذا القياس في الترتيب كما اذا كان المعية زمانية
التأخر بحسب الطبع او العلية او بالحكم المتقدم وان كان مستعملا في البراهين كانهما
نصوص المعية انها باقي معنى تصور المتقدم والمتأخر ثم الدلالة عليها وان اجريناها على تفسير الشارح للتلازم والتضايف
الكلام على خلاف ما عليه العرف ومع ذلك ان كان المراد بمجردها على ما هو الظاهر من كلامه
شأن احدهما النقض ان المعلول ملزوم العلة البعيدة ومتأخر عن العلة القريبة ويمتنع تأخر العلة البعيدة عن كل علة
لمعلولها ويستحيل تأخرها عنه فلا يستند الى الآخر الاستناد كما فهم فان الجسمية لما لم يكن متقدما على التناهي والتشكل لها متأخرا
عنها او معهما والجسم المستقيم المتحرك لا متقدم الجهة فهو امام الجهة او متأخر عنها فاذا كان المراد بالمعية التلازم
مثلا فلا حاجة الى هذا البيان وان كان المراد معنى المعية معهما عاد الاستفسار والنقض في المعية والتأخر
قوله الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا تستقل عن التناهي والتشكل لما ذكره انما قطع في هذه المقدمة ان التناهي والتشكل تابع للجسمية

وقبلها كفى في ذلك ان يقال الجسمية ليست علة لهما فهما غير متأخرين عنها فيكونان اما معها او قبلها فان
التلازم بينهما مستدرك في تتميم الدلالة وايضا المدعى ان الصورة ليست علة مطلقة سواء كانت جسمية او
نوعية والدلالة المذكورة لا تتم في الصورة النوعية لان الثابت ليس الا ان الجسمية لا يمكن ان تكون علة لهما ثم فما
قبل ولا انما بعد قوله اقول وهذا البيان ضعيف تأخر الشكل عن هيئة الصورة اشار بهذا الكلام الى دفع المعارضة
فنقول حاصل ما ذكرتم تأخر الشكل عن هيئة الصورة والذي يتجه عليه تأخر الشكل والتناهي عن الصورة الشخصية من
حيث انها شخصية فما ذكرتم لا يصلح للمعارضة واما دفع المنع فهو انا بينا ان الصورة لا تنفك في الوجود عن التناهي
والشكل وان لم تتعلق بهما من حيث الهيئة فهي محتاجة في تشخصها اليهما والمحتاج اليه يمتنع ان يكون متأخرا
عنه فهما غير متأخرين عن الصورة الشخصية فان قيل هما متأخران عن الصورة لانهما عرضان قائمان بها ومن المستحيل احتياج
الشيء الى ما هو متأخر عنه اجاب بان تأخرهما عن هيئة الصورة ولا يبعد احتياج الشيء في تشخصه الى ما هو متأخر عن هيئته
كالجسم يحتاج في تشخصه الى الاين والوضع وان كانا عرضين له متأخرين عنه ومن الفضلاء من منعه بقول
بعقل العوارض المشخصة فان تلك العوارض ان كانت عقلية لم تشخص شيئا خارجيا وان كانت خارجية فهي
عارضة في الخارج ومن البين عند العقل ان تشخص العرض الخارجي بل وجوده موقوف على وجود المعروض وتشخصه
فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض وايضا التناهي نسبة بين الجسم وبين ما ينتهي به والشكل نسبة بين الجسم والشكل فهما
ليسا موجودين في الخارج فكيف يكونان مشخصين وكذا الاين حصول الجسم في المكان والوضع نسبة مخصوصة فهما
معدومان في الخارج ولو فرضنا انهما موجودة فان كانت مطلقة استحال ان يكون مشخصة وان كانت مشخصة فكذلك
والحق ان التشخص والقابل للحق ان التشخص هو المبدأ الفاعلي وان التشخص ليس الا هذه الهوية وهذه الهوية ربما
وهو واجب الوجود وربما يكون هذه الهوية بالعرض فذات العرض هو الذي يحصل هذه الهوية ولا يعني التشخص الا هذه
هذه الهوية م

علة للتناهي والتشكل اما ان الصورة الجسمية م

والمنع اما دفع المعارضة

اما اولا فهذا انما يكون لو اراد والمشخصات علل الهوية لكنك ستعرف انه اراد بها الاعراض الخارجية اللازمة
للشخص وح يندفع الشبهات بقي في البحث نظر اما اولا فلان الصورة المشخصة لما كانت محتاجة الى الشاكل والشكل
كانت متاخرة عنهما لا محالة فدعوى تحقق معيتهما او تقدمهما على الصورة دعوى احد من لم يكن احدها الا لم
الا سقا فه وانه فتح في نظر الناظر ومستدركة في صناعة البرهان وح سقط المقدمة الثالثة القائلة بان الشكل
متاخر عن الاعتبار ايضا لعدم توقف البرهان عليه الثاني ان الشاكل والشكل من اعراض الصورة الجسمية هذا الشكل ايضا
تخصيصها كما نبه الامام ومن ههنا نرى اكثر المتاخرين خصصوا هذا البحث بالصورة الجسمية قوله وفيه اشارة الى
ما ذكرنا من حمل الوجود على ان معناه التشخص لانه استعمله في مقابلة الهوية فمعنى الكلام ان الصورة لو كانت علة مطلقة
للهيولى لكانت سابقة عليها بتشخصها وعلل هويتها علل التشخص واراد بعلل التشخص المشخصات التي هي الاعراض المكتنفة
فان قلت سبق العلة انما يجب بذاتها ووجودها واما باعراضها فلا فلم لا يجوز ان يكون تاخرها عنها لا يستلزم ان يكون
على انا متاخرة في انها متقدمة لما كانت الاعراض ثابتة بها لازمة لتشخصها لزم من سبقها سبقها بالضرورة وانا لم نقل بسبقها
وجودها وعليها مطلقا بل فصلها الى علل الهوية وعلل التشخص لان كلامه في هذه المباحث يقتضي تقدم علل الهوية
سبق ان بهيئة الصورة شريكة لعلة الهيولى فلا بد ان يكون علتها سابقة واما التشخص فعلة التشخص على ما سلف ان الشاكل والشكل
من توابع الهيولى فتشبههما بالتفصيل على التفصيل من الصنفين واما قوله حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود
الهيولى فمعناه فقط وعلى الرواية الثالثة معناه حتى يحصل بعده ذلك الصورة وجود مباين لوجود الهيولى اي لا يكون وجود الهيولى
بالمقارن يحصل بعد علة الصورة وتقدمها واما اصل وجودها فسابق على ذلك وانت خبير بان هذا الكلام مع كمال التحقيق
مستدرك لا دخل له في الاستدلال قوله على انها معلولة في جزء لا باين فيه ذلك العلة اقول فانه قال لو كانت الصورة علة
مطلقة للهيولى لكانت سابقة عليها بوجودها وعلتها والا لم يكن وجود الهيولى عن وجود الصورة فقوله حتى يكون بعد ذلك اشارة

الوجود الملازمة ولكن بينا انه لا يقول هذا لا يقتضي ان لا يكون الصورة علة الهيولى اصلا لا مطلقة ولا فرعا لانها لو كانت علة
لها في الجملة لسبقها بالوجود والملازم ولا امتناع ان يكون عن الصورة وجود الهيولى اجاب بانه توقف عن ترويجه على مقدمتين الاولى
ان المعلول اما معلول الوجود او الهوية ونعني بكونه معلول الوجود انه من حيث كونها موجودة في الخارج معلول ونعني
بكونه معلول الهوية ان الهوية مع قطع النظر عن الوجود يقتضي ذلك المعلول والثانية ح الصحيح ان الهوية اذا
وجدت باي وجود كان اقتضت وجود المعلول لا شك ان الهوية اذا كانت بحيث متى حصلت في العقل حصل ذلك الشيء
لم يكن ذلك الشيء الا صفة من صفاتها وحالا من احوالها فمقتضيات الهوية لا تكون الا اعراضا واما مقتضيات
الوجود فقد تكون جواهر وقد تكون اعراضا الثالثة ان المعلول قسمان مباين للعلة ومقارن لها والمعلول المقارن لا
يجوز ان يكون معلولا لوجود الشيء والا لسبقه في الوجود وقد قارنه في وجوده فهو اذا معلول للهوية وح لو كان علة
مطلقا كان المعلول من احوالها وعوارضها كالفردية للثلاثة فان بهيئة الثلاثة علة مطلقة لها اذ لا يكون شيء من
احوالها كما في مسلمنا وبعد تمهيد المقدمتين تقرر الجواب الالزام ان الصورة لو كانت علة مطلقة سبقتها في الوجود والعلل
تكون كذلك لو كانت علة لتحقق وجودها وليس كذلك فان المعلولات تنقسم الى مقارن ومباين والمقارن لا يجوز ان يكون
معلولا للوجود والهيولى معلولة مقارنة للصورة فلا يكون معلولة لوجودها بل لهويتها ولم يكن معلولة لهويتها مطلقا
لانها ليست من احوالها المعلولة بل خرجتها هذا ما سنح الخاطر في توجيه هذا المقام ولست مصدقا بانه وافي بوجه
قوله ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة اقول اورد هذا على الامام حيث قال الهيولى وان
لم تكن معلولة لهيئة الصورة لكنها معلولة لوجودها فان اللوازم المعلولة قسمان معلول الهيئة ومعلول الوجود فقال كيف يقول
الشيخ الهيولى معلولة لوجود الصورة التي تزول وهذا ليس بوارد لان معلولية الهيولى لوجود الصورة لا في وقت الامر
على تقدير حقيقة الصورة وكانه قال لو كانت الصورة علة للهيولى لم يكن بهيئة الصورة علة لوجودها وح لا يجوز ان يقتضي

الحلول فيها ثم لا نم ان هذه المقدمة منافية للجواب لجواز ان يرضيا ان الهيولى معلولة للهيئة جاز ان ينتفي الحلول فيها بعد وجودها
قوله هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ اما اولا فلان كلامه في نسبة العلية الى نفسها واما ثانيا فلا يلزمه انتقاله
الكلام الى كلام قبل الامام وذلك مما يورث الخبط في البحث واما ثالثا فلان الجواب لا يستقيم على اصول الشيخ ان يرضى به
تشخص المحل لا يتم تشخص الحال فلو كانت الصورة علة متقدمة للهيولى استحال ان ينتفي الحلول فيها والا لكان تشخصها متقدما على
تشخص الهيولى ومتأخرا عنه بل الوجه ان يقال لو كانت الصورة علة متقدمة للهيولى لكانت سابقة بوجودها عليها لكن
واللازم ممتنع لكن قيل الامام كما بين ان هذا التقدير وهو كونها علة مطلقة للهيولى مع انه لو كانت علة مطلقة لسبقتها
مستقلة بالمقارنة وجودها فيكون سابقة بالهيولى على الهيولى وهو ممتنع واليه اشار بقوله على انها معلولة من حيث لا
بانفرادها ذات العلة اى لو كانت معلولة للصورة كانت مقارنة للصورة متقدمة على الهيولى بالمقارنة ثم استشعر
لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون الهيولى معلولة لهيئة الصورة لان الهيولى معلولة للصورة عندكم فاما ان يكون معلولة لوجودها
او للهيئة ولا ثالث فاما ان يكون معلولة للوجود ممكن ان يكون واحدة التشخص لما ثبت ان الهيولى ليست معلولة لهيئة الصورة على
الاطلاق لكن لا يلزم منه ان لا يكون معلولة لهيئتها في الجملة ثم لما وصف المعلولات بالمقارنة ذكر ان المعلولات كما يكون
لكون ايضا مقارنة هذا غاية توجيه كلام الشارح في هذا المقام وفيه ادراج دليل في دليل على المدعى قبل الامام
في وجه الامام دفع دليل على المدعى في دليله وكل ذلك خلط من الكلام ولذلك نبهنا وجه الحوالة في قوله بل من حيث
المعلولة لهيئته فلذلك ان قال انها معلولة للهيئة وقد بني الامام جميع كلام الشيخ على صحة علية الصورة والشارح قوله على
معلولة من حيث ملابسة على التقدير واخذ قوله وان كان من حواله بحث عن العرض واما نحن فقد وجهنا جميع الكلام على
وجه يظهر انطباق كلامه ذلك فما ذكرنا اسد واصح قوله ان لما كان قولنا اذا كانت الهيولى اقدم من الصورة لكم ظهر ان
لا تستوى لها وجودا الا بالتناهي والتشكل وهما محتاجان الى الهيولى يلزم ان يكون الهيولى علة الصورة سابقة عليها لكن

الصورة

الصورة عندكم علة للهيولى فقد عادت العلة معلولة او انه ممتنع واما الجواب فقد قرره الامام بانه ليس كل ما يحتاج اليه الشيء
علة وقد لخص فيه ان العلة لا معنى لها الا ما يحتاج اليه الشيء وهو مدفوع لان العلة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده بل نقول
ان الهيولى تحتاج اليها الصورة في الجملة ولا يلزم منه ان يكون احتياجها الى الهيولى في وجودها بل في بعض الاحتياج
صفتها فلا يلزم ان يكون علة فلا تنافي كونها معلولة للصورة ثم قرر الامام في السؤال المدعي عبارة العلة وقصر على
الاحتياج فقرر تصحيح ان الصورة لا تستوى لها الوجود الا بالهيولى فيكون الصورة محتاجة الى الهيولى ثم ظهر ان الصورة
شريكة العلة فيكون الهيولى محتاجة ومحتاجا اليها متأخرة ومتقدمة معا اجاب الشارح بان احتياج الصورة الى الهيولى
في تشخصها واحتياج الهيولى اليها في وجودها فالمتأخر عن الهيولى الصورة المتشخصة والمتقدم عليها الصورة من حيث هي
قوله اول ما يتبين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة اقول يحصل كلامه ان في الفصل مطلوبين احدهما بيان كيفية
تقدم الصورة على الهيولى وذلك بان قال الصورة اذا زالت فان لم يحصل عقيبها صورة اخرى انعدمت الهيولى
البدل بقيم الهيولى الصورة ثم في هذا القول نظر لانه سيذكر ان الصورة الفاسدة الكائنة متقدمة اما بحسب الزمان
كيف هو ولو كان بين ذلك فكيف يصير بعد ذلك مطلوبا فالاولى ان يقال المطلوب هاهنا تقدم الصورة على الهيولى واما
كيفية التقدم وهي انها شاركت شيئا آخر في العلة فذكره ثمة وثانيهما امتناع تقدم الهيولى على الصورة
بوجهين احدهما انه ثبت ان الصورة متقدمة على الهيولى فلو انعكس المسألة لزم الدور واليه اشار بقوله والحجة
ان يدبر لاقامة الثاني ان الهيولى لو كانت متقدمة الصورة لكانت متقدمة على الصورة اما بالذات وبالزمان وهو ممتنع
ترفع الصورة فلو سبقت الصورة لم يقارن وجودها فيكون وجودها سابقة بالصورة على الصورة
حاجة الى الشرطية الاولى لان المدعى لما كان امتناع تقدم الهيولى على الصورة كفى ان يقال لو تقدمت على الصورة لكانت
مقارن وجودها ولو قال المراد ان اقامة الصورة للهيولى وامتناع اقامة الهيولى للصورة ظهر توجيه الكلام

كلا من الهيولى والصورة ليست علة مطلقة للاخرى لكن الصورة من حيث هي شريكة العلة لمطلق الهيولى فانها لا يمتنع
ان يكون علة الشيء مطلقا آخر ان يكون شريكة العلة لانها قابلة محضة والقابل لا يكون معطيا للوجود وقد عرفت ان شريكة
العلة لا بد ان يكون معطيا للوجود فان الصورة مع كونها شريكة العلة لا تعطي الوجود بل تستعطي الوجود من الجوهر المفارق
على ما سبق خلاصته في الباب انها تكون جزء العلة التامة والهيولى علة قابلة للصورة والعلة القابلة جزء العلة التامة …
الاول فلا يلزم لان المقدم على الهيولى الصورة من حيث هي صورة والمتأخر الصورة من حيث انها متشخصة فلا محذور
واما الشرط الثاني فهو انه كما قال الشارح الصورة محتاجة الى المادة لانها اذا فارقت المادة فاما ان يحصل عنها بدل … المادة
لامتناع خلوها عن الصورة فيتعقب البدل متقوم بالمادة بالبدل فتكون الصورة مقيمة للمادة اعرض لا مادام ان …
متقوم بالبدل لا يصح على الاطلاق اي ليس كل ما هو محتاج الى شيء متقوم به لان ابدال اعراض الجسم من الاين والشكل والمقدار
لا يمنعه الحصول فانه اذا زال اين معين وشكل معين او مقدار معين لم يكن بد من ان يحصل بدله لامتناع خلو الجسم عنها
كان كل بدل منها الكائن هذه الابدال مقيمة للجسم وانه … والا لكانت تلك الاعراض صورا مقومة للمادة وليس كذلك …
معارضة في مقدمة الدليل ويمكن ان يورد نقضا على الدليل فيقال لو صح جميع المقدمات لزم ان يكون الاعراض اللازمة للجسم مقيمة
للمادة لاطراد الدليل فيها فانها اذا زالت … يحصل ابدالها لقدم الجسم والمادة فتعقب ابدالها … للمادة …
فيكون الاعراض مقيمة للمادة فيكون صورا وتقريره بجواب الشارح انا لا نسلم ان تلك الاعراض … مقيمة للجسم …
انها لا تقيم في حقيقته ولكنها معينة له في تشخصه فان امتناع خلو الجسم عنها يقتضي احتياج الجسم اليها في تشخصه وقوله
مقيمة للجسم كانت صورا قلنا لا نسلم وانما يكون كذلك لو كان الجسم صورة والشبهة من ايهام العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم
صورة وانما الصورة جوهر مقوم جوهرا وتلك الاعراض ليست في الحقيقة عرضا … من حيث هو …
احدها ان الجسم لو احتاج الى تلك الاعراض في تشخصه لزم انعدام الجسم بانعدامها وليس كذلك اجاب ان التشخص …

المطلقة

المطلقة لا المعينة فالجسم يحتاج في تشخصه الى الاين من حيث هو اين معين لا تفاوت بقولنا من الابتداء الاعراض المشخصة
ان كانت مشخصة لانعدم الشخص بزوالها وان لم تكن مشخصة استحال ان يكون مشخصه لانا نقول التشخص لا يوجد في الخارج …
لزمه من انعدام شيء منها انعدام الشخص فتلك الاعراض هي المسماة بالمشخصات التي بها الشخص من حيث هو شخص …
امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم اليه في تشخصه فهي وان كانت مشخصة لوجودها في الخارج …
تشخصها في التشخص ان التشخص باعتبار لزوم التشخص وهي من حيث انها مشخصة غير لازمة له السؤال الثاني ان تلك الاعراض
محتاجة الى الجسم ولو كانت مقيمة للجسم لزم الدور واجاب انها محتاجة الى الجسم من حيث انه جسم والجسم المتشخص محتاج الى
الاعراض فلا دور ولو قيل تشخص العرض موقوف على تشخص المعروض فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض فنقول احتاج …
في تشخصه الى شخص العرض لا الى تشخصه فلا محذور وقوله فلو تشخصه لما ذكره يعني لا يلزم مما ذكره ان يتعقب البدل …
متقوما بالبدل في تشخصها ان يتعقب الاين متقوم الجسم المتشخص الا وانه لا يحتاج الجسم من حيث هو اليها … فاما الصورة
للمادة وعندي ان هذا الجواب غير موجه لان المدعي ان الصورة مقيمة للمادة في وجودها وكلام الامام انه لو كان كل …
متقوما في الوجود لزم ان يكون الاعراض اللازمة مقيمة للجسم والمادة في وجودها فيكون صورا اذ لا معنى للصورة الا حال …
لوجود المحل فالقول بانها تقيم الجسم في تشخصه خارج عن التوجيه وكان الشارح ظن انه اثبت كون الجسمية جوهرا …
وههنا اثبت كونها مقيمة للمادة وهذا سهو ظاهر … لان … البرهان … لان الجسمية … انها
وهو زيادة فانها اشتبه في هذا المقام ولم يتم البيان واعلم ان المدعي اولا كان شريكة الصورة لعلة الهيولى …
اقسام بطل بعضها وبقي امكان البعض الآخر ويحصل المدعي وهذا الفصل على ما قرره الشارح ادراج دعوى اخرى في
البين قبل اتمام الكلام الاول … في خلاله تشويش … البحث بخلاف تقرير الامام فانه … احد اقسام الدليل قوله
ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما مقوما بالآخر لان المقوم للآخر متقدم عليه بالذات فيكون كل واحد منهما متقدما

على الآخر والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم فلزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على نفسه وانه محال ولا يكون كل واحد منهما مع الآخر لانه اما ان يكون لاحدهما اصلا في الوجود بالآخر او لا فان لم يكن لشيء منهما تعلق بالآخر جاز ان يقوم كل واحد منهما بدون الآخر فلا تلازم بينهما وان تعلق كل منهما بالآخر كان لكل منهما اثر في الآخر ولزم الدور هذا كلام الشيخ وقد اعتبر في الترديد ذات احدهما واما الشارح فقد اعتبر ذات كل واحد منهما فلا يلزم من عدم تعلق كل منهما جواز وجود كل منهما منفردا عن الآخر لكن لم يجوز تعلق ذات احدهما بغير تعلق ذات الآخر والا لزم الدور وهو ان يكون احدهما علة للآخر فقد طابق الكلامان وههنا نظر لانه قد يعتبر في اول البحث ان المراد بعدم كل واحد من الشيئين الآخر الاحتياج من الجانبين وعدمه مع الآخر الاستغناء من الجانبين فاذا ردد الشيء بالاحتياج فبحيث قد الاستغناء بانه نحو وعدمه وذلك قبيح في الاستدلال وان كان اعم منه لم يلزم من تعلق كل منهما بالآخر تاثير كل في الآخر بجواز قسم ثالث وهو ان يتعلق احدهما بالآخر فقط ثم اورد الامام منعا ونقضا بالمتضايفين واجاب الشارح عن المنع بان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده بدون الغير وهو غير صحيح فان العلة غنية عن المعلول مع امتناع انفكاكها عنه وعن النقض ان المتضايفين معلولا علة واحدة وارتباط بينهما اما المتضايفان الحقيقيان فلانهما معلولا علة واحدة كالتوليد للابوة والبنوة وكل منهما محتاج الى ذات الآخر فان الابوة محتاجة لوجودها الى ذات الابن والبنوة الى ذات الاب وهو الرابطة الموجبة واما المتضايفان المشهوران فلانهما معلولا علة واحدة كالهيئة مثلا وكل منهما محتاج لا كله بل بعضه الى الآخر لا الى كله بل الى بعضه وهذا لا يقتضي احتياج كل منهما الى الآخر بل الى ذات الآخر الذي حتى اذا نظرنا اليهما انفسهما لم يكن لاحدهما احتياج الى الآخر فقطعا لم يكن منهما تعلق دائم وهو مناط التلازم ح لم لا يجوز ان يكون الهيولى والصورة معلولي علة ثالثة مع كل منهما مع الاخرى بحيث يكون كل منهما متعلقا بالآخر ان يحصر كل منهما موقوف على ذات الاخرى وذلك كاف في تلازمهما وانما ... من تعلق كل من المتضايفين بالآخر

ان افاد احتياج كل منهما الى الآخر فلم لا يجوز ان يكون الهيولى والصورة معلولين لثالث مع كل منهما الآخر على وجه لا يلزم منه الدور وان لم يفد احتياج كل منهما الى الآخر بل التلازم فلو كل منهما بالآخر فلم لا يجوز ان يكون السبب الثالث مع كل من الهيولى والصورة مع الاخرى على وجه يتعلق كل منهما بالاخرى وهو لا يستلزم بطلان التلازم بينهما على ان النقض لا ينحصر في المتضايفين بل هو لازم بالقضايا المتلازمة في باب العكوس والتلازم الشرطيات وغيرها فان السالبة الدائمة مثلا تنعكس سالبة دائمة وتلازمها ولا توقف لاحدهما على الاخرى ولا استلزام الاستغناء صحة الانفراد لحقق بين متضايفين تلازم اصلا قوله وظهر من ذلك جواب سؤال قدمناه هو ان الشيخ قسم المتلازمين الى ما يكون احدهما علة للآخر والى ما يكونان معلولي علة مع كل منهما بالآخر وعده من التلازم المتضايفين ليس من القسم الاول لما ذكره الامام ولا من القسم الثاني لانه احالة ضعيفة واجاب بان العلة التي من المتضايف ليس من جنس ما تقدم فلانه هو التلازم في الوجود والمتضايفان في العقل والهيولى والصورة ليسا متضايفين وانما عرض لهما التضايف كما يقال الهيولى قابلة والصورة مقبولة فان قلت لما كان الكلام في التلازم من الوجود من صور النقض التلازم من الجهتين فلا يتجه نقضا منقوله التلازم من الجهتين لما جاز بدون الاحتياج فلم لا يجوز ان التلازم من الوجودين كذلك على ان من النقوض التي نقل بها الامام احدهما الاخر فالآخر وهو تلازم من الوجودين وحاصل هذا البرهان على طريقة ان الهيولى والصورة لما تلازمتا فاما ان يستغنى كل منهما عن الاخرى وهو ينافي التلازم او يحتاج احديهما الى الاخرى وح اما ان يكون الاحتياج من جانب الصورة وهو محال او من جانب الهيولى فالصورة اما ان يكون علة مطلقة وهو ظاهر او جزء العلة وهو كذا وهذا منقوض بالاعراض اللازمة للهيولى كالشكل فان الهيولى والشكل متلازمان ولا يجوز الاستغناء ولا حاجة الشكل للزم احتياج الهيولى الى الشكل فيكون الشكل صورة جوهرية وهذا هو النقض الذي اورده الامام على فصل تعقيب الدليل ومعارض بان الصورة حالة في الهيولى ومن ضرورة الحلول احتياج الحال

في وجوده الى المحل فكيف يكون جزء من علته ويمكن دفع هذه المعارضة بان الاحتياج في الوجود لا ينافي الاستغناء في الحقيقة

ومن لم يطلع على دفعها ذهب الى عدم تقدم الصورة وهو عدول عن مقصد القوم فان الصورة لو لم تكن مقومة للهيولى لم تكن

صورة ولا محلها هيولى **قوله** فيجب ان يطلب كيفية تقدم الصورة انها وحدها علة للهيولى او مع شيء آخر

واما ان علتها وتقدمها من حيث هي هي او من حيث هي صورة معينة فهو بحث عن المتقدم لا عن كيفية التقدم فكان يستدرك

في هذا المقام **قوله** اشارة وانما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام اعلم انه لما ثبت ان بين الهيولى والصورة تلازما

انه لا يجوز ان يحتاج كل منهما الى الآخر فتعين ان يكون احدهما محتاجا الى الآخر وظهر امتناع ان يحتاج الصورة الى الهيولى

ثبت ان الصورة علة لوجود الهيولى ولا يخلو اما ان يكون علة مستقلة او لا يكون بل جزء علة والاول باطل اذ يصح ان الصورة

جزء علة فالهيولى انما وجدت عن الصورة وعن شيء آخر اذا اجتمعا تم وجود الهيولى والثاني انه يفيد اصل وجود الهيولى

حتى كونها بالقوة فان قلت كون الهيولى بالقوة عبارة عن امكان وجود هام عليها فهيهنا المراد امكان الوجود

مستفاد من شيء بل هو بالذات وعليها وهو ليس من المبدأ انما استفاد وجود الهيولى بالقوة اى السبب الاصل لا بمعنى

الهيولى به الشيء بالقوة والشيء ههنا الجسم فان الجسم بالقوة عند الهيولى بصير الفعل عند وجود الصورة فالمراد بعد وجود

الهيولى من حيث كونها مجتمعة بالقوة حتى اذا حصلت الصورة صارت مجتمعة بالفعل والقوة لست في الوجود بل في الجسم

والصورة لا تضاد الاخراج وجود الهيولى المستفاد من السبب الاصل في الجسم الذي هو بمعنى الوجود دون قوله كما ذكرنا موجود

مفارق نفسه على ترتيب الموجودات والاشياء من الطبعيات الى الالهيات فان السبب الاصل المبدأ ان يكون يتم الوجود

بوجود الهيولى وان يكون غير المادة فانه لو كان جسما او جسمانيا لاشتمل على مادة وصورة فيكون الصورة علة لها مع غيرها

انتهى الى المفارق والاعاد بعض المحالات كما لزم ان يكون الصورة علة لمادة الهيولى وهو مح وذلك المبدأ المفارق واما الثاني

تأثر على الجسم بنح بوجود المحالات آنفا او لا يتوقف فاما ان يكون واجب الوجود او العقل وما كان في الاجسام كثرة

صدورها

صدورها عن واجب الوجود فتعين صدورها عن العقل فظهر ان لكل جسم من الاجسام مبدأ مفارقا يسمى عقلا لوجد الصورة

الجسمية وتوسطها واعلم انها هؤلاء فقد حصل الارتقاء من عالم الاجسام الى عالم المجردات ومن الشاهد الى الغائب

المحسوس اما المعين يتعقب الصورة فالظاهر ان المراد منه الصورة المطلقة بمعاقب الصور اذ الكلام انما هو في الصورة

الباقي ان الهيولى توجد عن الصورة مع غيرها وهو لازم من القسمة وقد صرح بذلك في الشفاء حيث قال يجب ان

تكون علة وجود المادة شيئا مع الصورة حتى تكون المادة انما تفيض وجودها عن الشيء لكن يستحيل ان يكمل فيضانه

البتة بل انما يتم الامر بهما جميعا فتكون تعلق المادة في وجودها بذلك الشيء وبصورة كيف كانت ثم ان بعض الاذهان قد

تنازع من قوله يوجد عن سبب مفارق عن ميل الى ان الصورة جزء العلة الفاعلية حتى ان العلة الفاعلية للهيولى مجموع

الامرين العقل والصورة من حيث هي هي فهذا قال انها شريكة لعلة الهيولى واستدل ان البرهان لا يدل الا على انها

العلة واما انها جزء العلة الفاعلية فالبرهان لا يساعد عليه قال المراد بالعلة في التقسيم العلة الفاعلة حتى يكون تقرير

البرهان انهما لما تلازما فاما ان يكون احدهما علة فاعلة للاخرى او لا يكون والثاني باطل والا لكانا مستغنيين عن

كل منهما بالآخر ومعه وهما محالان واذا كان احدهما علة فاعلية امتنع ان يكون الهيولى علة للصورة ...

مستقلة فيكون جزء العلة الفاعلة ولو حمل كذلك على العلة الفاعلة انحصر القسم الثالث فيما يكون العلة التامة

كلا منهما بالآخر ومعه لجواز ان يقوم احدهما بالآخر من غير عكس ولم يلزم التخلف لجواز ان يكون احدهما علة غير

فاعلة مثل هذا امر قال الامام المعين هو الحركة السرمدية لان المبدأ المفارق لا يكفي في وجود الصور المتعاقبة والا لكانت

دائمة الوجود فتوقف فيضانها على وجود شيء آخر يكون سببا لاستعداد صورة صورة وحدوث ذلك الحادث يتوقف على

آخر وقد ظهر مما مر ان هذا لا ينافي الامر بحركة سرمدية متجددة فهذه الحركة السرمدية هي المعين السبب الاصل يعقب الصورة

قال الشارح لما كان المعين هو السبب المقتضي لتعقب الصورة والسبب المقتضي لتعقب الصورة هو علة الصور المتجددة

ولا يجوز ان لا يحتاج شيء منهما الى الآخر

هي الهيولى والصورة

وعلة الصورة لا تمنع وجود الحركة السرمدية لانها مستغنية والحادث لا يكون موجودا بل لا بد لها من المبدأ المفارق والحوادث
الاخرى بغافقة وفيه نظر لانه لو كان المعين هو العلة التامة للصورة المتجددة من احوالها الهيولى لزم ان يكون الهيولى
علة لبعضها وانه ممتنع وايضا يرجع كلام الشيخ الى ان الهيولى وجدت السبب الاصلي مع احوال اخرى فيه وصح كون السبب الاصلي ٨
ايضا داخلا في المعين من جهة لا وجه له لان دخوله في المعين على ذلك التقدير ضروري وايضا وجعل المعين السبب العلة الصورة
او الحركة السرمدية ثم خالف كلامه اخفى اذ تقسيم سابق احد اقسام الباقي الذي هو ان يكون الصورة جزء العلة فيكون علة
الصورة جزء لا يستلزم كون الصورة جزء قوله وعلى العقل من جهتها نقول لا اذا اجتمعا تم وجود الهيولى بواسطة اجتماع
اجتماع السبب الاصلي والصورة من حيث هي صورة هذا انما يتم لو كان المراد بالمعين الصورة من حيث هي صورة لان
ضمه اجتماعا يرجع الى السبب الاصلي والمعين ثم يحتمل ان يقال على التقدير الاول يعود الضمير الى السبب الاصلي والصورة في قوله
معقب الصورة لا الى بعضها بل الى ما اشتمل عليها وهي الصورة المطلقة لكن فيه تحريف الكلام عن سياقه فان الصورة
العاقبة اي الصورة اللاحقة شريكة للسبب الاصلي في اقامة الهيولى ومن جملة الجسم لما شاركها السبب الاصلي في حفظها التي
بها تشارك الصورة الزائلة واما تنوعها بخصوصيتها المخالفة لخصوصية الصورة الزائلة فهي تحصل المادة وعلى هذا
كان النقل ما خالفها من الاحوال النوعية قوله وتشخص هي بالصورة قال الامام اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحد
منهما بالاخرى وهي تشخص كل واحد منهما بذات الاخرى فان قلت ليس في كلامه دلالة على كيفية تشخص كل واحد
بالاخرى بل ليس كلامه الا ان كل واحد منهما تشخص بالاخرى فنقول قوله على وجه يحتمل انه اشارة الى الكيفية الا انه ما
بينها وهذا قال الاداي شرحه بعض من شرح حسنا فهذا الكلام لطيفة وهي انهم قالوا الكل نوع يحتمل له اشخاص انه تشخص
بالمادة ويرد عليه سؤال وهو انه لو كان تشخصه بالمادة فتشخصها ان كان بمادة اخرى تسلسل فهذا الكلام من الشيخ يصلح ان
يكون جوابا لهذا السؤال فقال الامام لا يلزم التسلسل لتشخص المادة بالصورة كما ان تشخص الصورة بالمادة فان قيل التشخص ٨

والمادة

وان يدفع الا انه يلزم الدور على هذا الجواب ان تشخص كل منهما بذات الآخر موقوف على انضمام ذات احدهما الى
ذات الآخر وانضمام ذات احدهما الى ذات الآخر موقوف على تشخص كل منهما لان المطلق ليس بموجود وانضمام ما ليس بموجود
الى غيره ممتنع ويمكن منع هذه المقدمة فان الموجود ينضم الى الهيئة ولا يتوقف انضمامه اليها على وجودها والا لكانت الهيئة
موجودة قبل انضمام الوجود اليها وانه ممتنع قال الشارح تشخص الهيولى بذات الصورة يقول لان الهيولى انما تشخص بهذه الهيولى
لا بهذه الصورة بل بصورة ما وانما تشخص الصورة بذات الهيولى منقول من جهتين الاول انا نرى ان هذه الصورة تنتزع عن
هذه الهيولى وتحل محلها صورة اخرى مع ان الهيولى الاولى باقية بعينها والثاني ان الهيولى قابلة فلا تكون علة للتشخص بل لما كان الاستحالة ان
تكون الهيولى علة للتشخص قيل بانهم يقولون كل نوع متعدد الاشخاص فانما تشخصه بالمادة اجاب ان المراد ان المادة علة قابلة
اما العلة الفاعلة فهي الاعراض المكتنفة بالمادة المسماة بالمشخصات فعلى هذا لا يمتنع هذا الوجه جواز ان يكون تشخص
الصورة بذات الهيولى لا على ان ذات الهيولى علة لتشخصها بل لانه كما ان تشخصها بالهيولى المعينة من جهة ما هي علة
بخلاف تشخص الهيولى بالصورة المطلقة فانها من حيث انها علة لتشخصها لا يقال ان التشخص واحد بالعدد والصورة المطلقة
ليست واحدة بالعدد وقد تقرر ان علة الواحد بالعدد يمتنع ان لا يكون واحدا بالعدد فيمتنع ان تكون الصورة المطلقة علة
٨ لتشخص الهيولى لانا نقول ليس المراد كونها مشخصة وعلة للتشخص انها مبدأ لتشخص الهيولى بل كونها حالة في الهيولى شرط لتشخصها
٨ لا ينفك عنها وذلك كذلك واما انضمام الوجود الى الهيئة فهو في العقل وليس الوجود في الخارج امرا غير وجود الهيئة
اذا حصل الموجود في العقل فصله اليها فان قلت هذا الكلام على سند المنع فمقدمة القائلة بتوقف انضمام احد
الامرين الى الآخر على وجودهما فقد ينبه بانه لا يصلح المنع والنقض منقوض بما ذكره قوله كما تتقدم الصورة بعلية على
الهيولى دون العكس اورد عليه سؤال وهو انهما متلازمان في الارتفاع ضرورة انه يلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع
الآخر فلا يكون احدهما اولى بان يكون متقدما على الآخر من الآخر فاجاب بانهما وان تلازما في الرفع الا ان رفع العلة مقدم

فلا دور ولقائل ان يقول الدور لازم
لان تشخص كل منهما بذات الآخر ثم

من حيث هي علة لا مرم

بل هو وجوده

على نحو المعلول كما ان في الوجوب احتياج العلة وهي الصورة ههنا من الشيء الذي يوجدهما اي الهيولى والصورة معاً
الفعل متقدم على احتياج المعلول وهو الهيولى بحسب الذات لطف قوله لا خفاء في ان الدلالة المذكورة كما دلت على
الصورة وانها شريكة العلة في العنصريات كذلك دلت على ذلك في الفلكيات على ما ذكره الشارح مما نهاه قوله
باللطف قال الامام لان من مقدمات الدليل ان الهيولى ليست محتاجة اليها وقد تبين بالصورة اذ لو لم يجب
تعينها بدلها هذا لا يمشي في الفلكيات لكن يمكن بيانها بان القابل لا يكون فاعلا كما مر اللطف شوقا الفكر كله
الشارح وتفاوت المحال آخر لعدم استعداد قبول الصورة وعدمه منقول الاصل له علة الصورة والكلام فيها
قوله الكميات المتصلة القارة الكم عرض يقبل القسمة لذاته اما منفصل وهو العدد واما متصل فاما ان يكون غير قار وهو
الزمان او قار وهو ثلثة انواع تتصل بها في النسبة نوع آخر وهو النقطة او نسبة النقطة الى الخط كنسبة الخط الى
السطح وكنسبة السطح الى الجسم فمعنى كما ان الجسم ينتهي بالسطح وهو بالخط كذلك الخط ينتهي بالنقطة وهي نهاية الخط
انه نهاية السطح وهو نهاية الجسم قوله قيل الا ما ان هذه ذي الوضع في تعريف الانواع الثلثة اذ لا مقدار الا وهو ذو وضع
لان كل مقدار حال في الجسم وهو ذو وضع فقوله اراد الوضع في تعريف الكميات دال على ان المراد به ما هو قابل للاشارة وهو
كون الشيء ذا اجزاء تتصل بعضها ببعض مترتبة ترتيبا يمكن ان يشار الى كل واحد منها انه من صاحبه وفيه
اذ ليس من اجزائه ما له وجود لوجود الجزء الآخر واما الوضع في تعريف النقطة فهو كون الشيء بحيث يشار اليه
الجودات الصورة الجسمية لانها تستلزم الجسم التعليمي بلا توسط شيء والجسم التعليمي يستلزم البسيط لانه الابعاد
فانه يمكن ان تتصور جسم غير متناه فيه لا يكون له بسيط واما انه معروض البسيط بالذات فمعناه انه عروض البسيط له
باعتبار عروضه لشيء آخر هو عارض له وعارض الجسم الطبيعي بالواسطة ولا منافاة بين واسطة العروض
مطلقا ومباحث الجسم التعليمي مذكورة بالعرض لانه لما كان منطبقا على الجسم الطبيعي من جهته وهي ان الابعاد الثلثة

ومتناهيه

ومتناهيه فان الاجسام الطبعية لما كانت متصلة متناهية كانت الاجسام التعليمية ايضا كذلك لا محالة وكونه شكلها
وقد عاد قوله والجسم ينتهي بسيط الى آخره اشارة البسيط لانه لما انتهى بالبسيط والانتهاء بات كان البسيط
قوله الا انه ينتهي بالبسيط لانه ذو امتداد ثلثة اذا انتهى احدها في جهة ينتفي الامتداد الى الاخرى فانه الجسم
لكون بالامتداد ان فقط وهذا معنى ان يكون الامتداد ان اللذان في السطح هما الباقيان عن الجسم ليس كذلك
عند انتهاء في جهة بعض الامتداد في جهتين اخريين وكذا في المحل والفهم وانما قيد انتهاء الاحدى الامتدادات
قوله من حيث هو واحد احترازا عن المخروط فان نهايته نقطة حيث ينتهي جميع امتداداته الطولية والعرضية
والعمقية عندها فتناهي الاجسام بالسطح انما يكون اذا تناهى من جهة واحدة فقط اما الثاني فكما في لزوم السطح وهو
لازم الجسم لا لذاته ويجب التناهي لا بطال ما هب ان الجسم متناه في الجهات وانما في كل جهة ينتهي ببعض السطح
قوله من برهان لا نقول اذا انتهى الجسم في احدى الجهات فقط فلا شك انه يوجد شيء ممتد في جهتين
الشيء الممتد ليس جزءا من الجسم لان كل جزء من الجسم ممتد في الجهات فتعين ان يكون عارضا للجسم من حيث انه نهاية
ولا معنى السطح الا ذلك وكذا القول في نهاية السطح الخط اي انما ينتهي السطح بالخط اذا كان في جهة واحدة فقط
لانه يوجد شيء ممتد في جهة واحدة ولو انتهى في جهتين لزم انتهاؤه بالخط كما في سطح المخروط فان نهايته في جهتين
بالنقطة وهذا لا ينافي ما قدمه من لزوم الخط السطح باعتبار الاول اعتبار التناهي في جهة واحدة فقط قوله والنهاية
من المضاف المشهوري اما انه من المضاف فلانه لا يعقل الا بالقياس الى الغير واما انه من المشهوري فلان من حق
المشهوري ان يحمل على نفسه مضافا الى الآخر مثل الاب والابن والمضاف الحقيقي
على نفسه مضافا الى الآخر مثل الابوة والبنوة والنهاية مضاف ولكن النهاية
ذو النهاية ذو نهاية بالنهاية فيكون مشهوريا البسيط نهاية وفيه نظر لانها اذا كانت من المضاف المشهوري

مضافا فلم

المراد

بل لا يصدق على الكم فان المضاف المشهوري ربما يصدق على الجوهر كالاب والابن وعلى كل مقولة ضرورة ان الاضافة
عروض كل مقولة من المقولات واذا اخذ مع تلك الاضافة كان مضافا مشهوريا محمولا على تلك المقولة قطعا والثاني
هو من الاضافة الحقيقية وهو من المقولات قال الشارح الجسم اذا انتهى ههنا كان احدهما السطح والاخر نهاية
ان كلا منهما مضاف الى الجسم فان اخذنا الاول الى الجسم كان سطحا لذي السطح وان اخذنا الثاني كان نهاية
لذي النهاية فهما مضافان مشهوريان في النهاية لم يعتبر مع الاضافة فلم يكن مضافا مشهوريا وان اعتبر مع السطح
مع الاضافة مضاف مشهوري فيجوز ان يحمل النهاية عليه فلم يعرض السطح الجسم بحيث نهايته حتى يستدل على
السطح الجسم ثبوت النهاية له فلا يكون السطح نفس النهاية بل مغايرا له ويستلزمه فيحصل كلامه الدعي على
ولا يحصل المغايرة بين السطح والنهاية انا نقول ان قد علم مما مر هذا ان السطح ليس له نهاية لكنه قال ان حقيق الجسم ليس
كذلك بل الامر بالعكس فقوله الا انه ليس معنى السببية بل معنى المعية وقد اشار اليه الشارح بقوله او هو معها
قوله قال الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهي ليسا جزئين من الجسم والا امتنع تصوره بدون تصورهما وليس كذلك
لانا نتصور جسم عرفناه واعترض عليه الشارح بانا نتصور الجسم ثم نثبت الهيولى والصورة فلا يصح تصور الجسم بدون
اجزائه واما الان تصور الجسم كان يوجد ما لا تصور المستلزم لتصور الاجزاء هو التصور بكنه الحقيقة وكنه كان المسألة
لا يجوز ذلك في السطح والتناهي قال الشارح الاجزاء قسمان اجزاء في العقل وهي الجنس والفصل واجزاء في الوجود
والصورة وتصور الشيء انما يتوقف على تصور الاجزاء العقلية لا على تصور الاجزاء الوجودية بل يمكن ان يكون الاجزاء
الوجودية مطلوبة بالحجة وان كان في الاجزاء العقلية اشارة الى الاجزاء الوجودية كما اذا حددنا الجسم بانه الذي
الابعاد الثلثة ففي الجوهر اشارة الى المادة وفي الابعاد اشارة الى الصورة اذا تمهدت هذه المقدمة فنقول الشيخ
السطح والتناهي ليسا جزئين من حقيقة الجسم فان من عرف معنى الاجزاء العقلية وحملها على الجسم لا يمكنه الا ان …

وماذكر الا لاحد الامرين اما لان تصور الشيء لا يستلزم تصور اجزائه

8

حملها
كلام الشيخ حيث حملها على الاجزاء العقلية فبطل كلامه ولا انه اعترض ابطال ارادة المساحة من معنى …
التناهي ولانه يشمل بطرف الجسم والمتعلق بالطرف لا يكون جزءا واما السطح فلانه لازم الجسم باعتبار التناهي الخارج
والجزء الشيء لا يكون بحسب الامر الخارج بل الانه يقول الا حيث لزمه التناهي اشارة الى ان السطح ليس مقوما
وانه بعد كونه جسما اشارة الى ان التناهي ليس جزء الجسم بحقيقته بعد وجود حصلته فطرفه ثم ربما يتوهم ان السطح والتناهي
وان لم يكونا جزئين من الجسم لا ان السطح والتناهي جزءان عقليان فابطل ذلك بانهما لو كانا من الاجزاء العقلية
منفك تصور الجسم عن تصورهما بقي ههنا نظران الاول ان في كلام الشيخ على هذا التوجيه دعوين احدهما ان
السطح والتناهي ليسا من الاجزاء العقلية وليس من الدعوين برهان على ما وجهه لا يكون الا في قوله فلا كونه
سطحا … ويمكن ان يقال الدعوى الثانية … لان تجري بدلائل السببية عليه فان السطح والتناهي لما كانا خارجين
عن حقيقة الجسم كان ذا السطح والتناهي ايضا خارجا لان المأخوذ من الخارج خارج قطعا وانه هو قوله ولذلك
قد يكون … النظر الثاني ان سؤال الامام وارد على السطح والتناهي فان من منع استلزام تصور الجسم لتصور السطح
والتناهي كيف يمنع استلزام تصوره تصور السطح والتناهي والجواب انه يمكن تصور حقيقة الجسم بدون تصورهما فان
حقيقته ليست الا انه جوهر مركب من الهيولى والصورة وبعد تصور هذه الحقيقة يمكن ان لا نتصور السطح والتناهي
تصوره جسم متناه واليه الاشارة بقوله ولذلك يمكن … ثم يشكل الجسم المتناهي لعدم تصوره حقيقة الجسم
بل تصور حقيقة الجسم ومع ذلك الشيء عرفناه فان قلت هذا الجواب كاف في دفع السؤال على السطح والتناهي …
… السطح والتناهي قلت انه يدل على ان الامام لم يفرق بين السطح والتناهي … وعلى ان …
في الاجزاء الوجودية فان سؤال الامام يرد عليها قوله لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح اي الذي في الجسم
لست اشعري ابن يتبين ذلك فليس في شرحه شيء دال عليه ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان من الجائز ان يكون شيء متناهيا

السطح والتناهي ليسا من الاجزاء الوجودية وليسا …

عن آخر في وجوده ويكون ثبوت ذلك الآخر للشيء الثالث متقدما على ثبوت ذلك المقدم للشيء الثالث مثل ما ذكرنا
في النظم ان برهان اللم قد يكون الاوسط فيه معلولا للاكبر ويكون ثبوته للاصغر علة لثبوت الاكبر له فكذلك النهاية ههنا
وان كانت متاخرة عن السطح لان ثبوتها للجسم علة لثبوت السطح له قال الشارح اعتبر النهاية ههنا من المضاف الحقيقي
فما سبق من المضاف المشهوري فان احدهما ونفس السطح صارت مشهورية والاخرى لا معه فصارت حقيقية واذا كان
ههنا اضافة حقيقية فهي يكون اضافة السطح الذي هو العارض الى الجسم الذي هو المعروض واضافة العارض الى المعروض
انما تعقل بعد المعروض فكيف يكون تلك الاضافة سببا للمعروض وفيه نظر لان اضافة العارض الى المعروض لو وجب
بعد المعروض لم العروض ايضا اضافة الى المعروض كان المعروض بعد عروض آخر والمخ والجواب الحق ما يحصل العارض م ٨
ان ههنا ثلثة امور النهاية ثم السطح ثم اضافتها فالنهاية عارضة للسطح بالقياس الى الجسم لا بعرض الجسم اولا ثم السطح
وتلك الشبهة بالكلية **قوله** برهان لزوم الخط للسطح ~~[illegible]~~ والنقطة للخط ايضا واسطة التناهي
لا بعرضان لهما مع عدم التناهي فقابل ان يقول كيف يكون السطح والخط غير متناهيين وقد دل البرهان على تناهي الابعاد
وجوابه ان التناهي يطلق على معنيين احدهما التناهي بحسب الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية
والآخر التناهي في المقدار وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض مقدار محدود ضعفه والمراد بالتناهي ههنا التناهي في الوضع
السطح والخط انما يتناهيان بالخط والنقطة اذا كانا متناهيين في الوضع اي كان لهما طرف يشار اليه لكان في الوجود
الخط والنقطة بخلاف ما اذا لم يتناهيا في الوضع كسطح الكرة ومحيط الدائرة فلا خط ولا نقطة فيهما وان كانا متناهيين في
المقدار لامكان فرض مقدار ضعفهما يفيد دهما **قوله** ولما انقطعت الكرة اذا توهم سطح مستو يقطع كرة ينقسم الكرة الى قطعتين كل
منهما يحيط به سطح مستو ودائرة هي قاعدة وهي فصل مشترك بين القطعتين ويحيطها فصل مشترك بين سطحها
اذا كانت القطعتان متصلتين واما اذا انفصلتا فلا اشتراك بينهما **قوله** قال الفاضل الشارح لا شك ان

محصول

غرابت في غرض هذه المواضع م

حصول هذه النقطة لما ذكر الشيخ ان وجود النقطة المركزية في الوسط بالقوة كوجود النقطة في الثلثين والربع
وساير الاجزاء وانه لم يمكن فرضها الا في مواضعها المعينة اعترض الامام بان حصول هذه النقط بالفعل في هذه المواضع
وهذه الامكانات اعراض مختلفة فلو كان اختلاف الاعراض يوجب الانقسام بالفعل لزم وجود النقطة الغير المتناهية بالفعل
والانقسام الغير المتناهي بالفعل واورد ايضا لكن اختلاف الاعراض موجبا للانقسام لم يلزم من حركة الدائرة والكرة حصول المركز
والقطبين لان الحركة انما اوجبت الانقسام لاختلاف الاعراض فان مركز القطبين لما وجب ان يكون ساكنة وساير الاجزاء
متحركة لزم انفصالها عن الكرة بالفعل واما اذا لم يوجب اختلاف الاعراض الانقسام لم يلزم وجودها اجاب بان الحكم بامكان وجود
النقطة في تلك المواضع هو فرضها فيها ضرورة انه يحتاج الى تصور تلك النقاط وتلك المواضع فوجودها لكونها
مفروضة فالامام فرض وقال لم افرض هذا الجواب تام ثم لو كان الامكان امرا اعتباريا وسؤال الامام الرازي مبني على ان
الامكان وجودي عند الشيخ **قوله** يريد بيان امتناع تداخل الابعاد لما قصد تفصيل البنية مكانه [illegible] ان هذا
اول هذه المسئلة طبيعية لان البحث فيها عن امتناع التداخل العارض للاجسام الطبيعية وكذلك المسئلة التي بعدها
اذ البحث فيها عن الاجسام ان امتناعها بعد مقداري لا خلاء فاذن تلك مسايل العلم هي المطالب التي يبرهن عليها في ذلك
العلم فكيف يكون هذا الحكم مسئلة وهو اول ما يتعلق وفهم ان المسايل مطالب تخرج مخرج الاعتراض في المحققة [illegible] قوله
القابلة للموضوعات وذلك الاثبات بالاحتياج الى برهان الا ترى ان نتايج ضروب الشكل الاول من مسايل المنطق
مع انه بديهي فلا يلزم ان يكون جميع مسايل العلم كسبية والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف ذكره الاستقراء
الذي استفاد النفس هذا الحكم بسببه اذ الحكم الاولي بما يحصل النفس بسبب تتبع جزئيات ثبت فيها ذلك الحكم فان
الانسان اذا شاهد ان الجسم اذا انفذ في مكان جسم آخر تنحى عنه الجسم المتمكن فيه وتكرر هذه المشاهدة جزم بامتناع التداخل
فان قلت فالحكم بامتناع التداخل مكتسب من الاستقراء وهو احدى الحجج على المطالب الكسبية من الحجة لا يكون [illegible]

فقول الحصول بين الحجة اعم من ان يكون بطريق الكسب او البديهة فلا بد في الاكتساب من حركتين من المطالب المجهول الى المبادي
وحركة منها اليه وليس هناك الا وجدان المبادي والانتقال عنها الى المطالب كما في الحدسيات والتجربيات وغيرهما
قوله وان ذلك الابعاد لا تخلو الخ لان الذراعين لا يجوز ان يصير ذراعا واحدا والا لكان الكل مساويا للجزء
الذراعين لا يجوز ان يكون هو بعينه ذراع واحد فان الهوية الاحدية لها في الخلاء بل لسبيها مساوية الى جميع الاقطار
ولان صورة ذراعين يمتنع ان يكون صورة ذراع واحد فان الجسم قد يتخلخل بسطح مقداره ويتكاثف مصغرا
ذا شيء اما ان يكون له مقدار او لا فان لم يكن له مقدار كما في النقطة فلا يمتنع من التداخل كما عند تقاطع الاقطار يحدث
بحسب كل تقاطع نقطة وجميع النقط تجتمع في المركز اجتماعا داخلا للامتداد الوضعي وان كان له مقدار في الطول فقط
تماما من حيث العرض والعمق واذا وضع خط السطح على بعض تداخل لا يحصل منها عمق ولا يلزم انقسام الجسم الى السطوح
التمام من حيث المقدار ضرورة ان مقدار اعظم من احدهما قوله اشارة الى ان نجد الاجسام اما متساوية فيه
فان كانت غير متساوية فيه مختلف ما منها من البعد بعضها هو ذراع وبعضها ذراعان الى غير ذلك وهو يحتمل اختلاف
ويختلف ايضا احتمال الابعاد ما يسعه جسم محدود ومنها ما لا يحتمل الاجسام اصغر ومنها ما يحتمل جسما اكبر
الاختلاف اما هو اختلاف مقداري ولا يكون لاشيا محضا وقد يقولون الخلاء ان لا شيء محض
له بعد ممتد وهو الذي سمي بعدا مفطورا الانهم زعموا انه مشهود مفطور عليه البديهة وان جميع الناس يحكمون
الطرف الا انه بعدا ثابتا فارغا فيه المادة ويحصل فيه الهواء وذلك امكان العالم وجميع الاجسام التي فيه خلاء ابعاد تساوي
الاجسام وهو بعد مجرد عن المادة والعالم ملاء مكان هذا الخلاء وقول الشارح هذا تعريف للخلاء الذي يكون من
وهو الذي سمي بعدا مفطورا فيه نظر لان قول الامام ولا يوجد منهما ما يلاقي واحدا منهما ان حملنا على عمومه فهو الخلاء
بمعنى لا شيء وان اريد به الجسم فهو المشترك بين الخلاء بمعنى لا شيء والبعد المفطور ولانه اذا لم يوجد منهما جسم فان وجد بعد

اصلا فهو لا شيء والا فهو البعد المفطور فعلى هذا يخص الخلاء بمعنى لا شيء وعلى تقدير التشريك لا يوجد لاختصاصه بالبعد
المفطور واما قوله ولا مساواة الذي لا تناهي فهو غير وارد لان المراد بالخلاء المعروف الذي هو محل النزاع ولا نزاع في الخلاء
الذي لا تناهي وقوله بان يفرض فيه اجساما متناهية ويفرض في الخلاء اجساما حتى يصير منها بعد محدود وحينئذ يكون
منهما بعد اعظم من ذلك او اصغر او مساو ليتحقق الخلاء الواقع بين ذلك الاجسام فيها وقد ثبت في الفصل المتقدم
ان البعد المتصل لا يقوم الا بمادة لان كل بعد يقبل القسمة الوهمية بالكم فيكون قابلا للقسمة الفكية فيكون ذا مادة وهذا
لو كان المراد بالبعد المجرد شيء يتخلى عنه وليس كذلك واما ان البعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم فيه فلانه لو لم
يدخل الجسم فيه يلزم تداخل الابعاد الجسمانية والذي تقرر امتناع تداخل الابعاد الجسمانية ولا يلزم منه ان البعد
الجسماني لا يدخل في البعد المجرد عن المادة وانما يلزم لو استقر في الحقيقة وهو ممنوع قوله في بيان ان التحرك كذلك في
كذا هذا مخالف لما سيجيء من ان الحركة لا تكون في الجهة بل عن الجهة او اليها ولعله مجاز والحقيقة ان التحرك في سمت
شادي الجهة كذا والجهة التي يمكن ان تقصدها المتحرك على الاستقامة ويمكن ان تقصد بالاشارة الحسية في سمت
الاستقامة واتحاد الجهة التي تقصدها الحركات المستقيمة او تقصدها الاشارات المستقيمة اي الجهة منتهى الحركات
ومنتهى الاشارات ووجه المناسبة ان الجهات نهايات الامتدادات والبحث عن الامتدادات يعني المقادير يجر البحث
عن نهاياتها قوله قال الامام ان الجهة امر من عرض النهايات كما ان الخط والسطح امران من عرض النهايات هذا اخر كلام
الشارح وربما يورد على القياس الاول ان قولكم الجهة مقصد المتحرك اي شيء يعنون الجهة التي يحركه ان المتحرك
ومنتهى الاشارة ملاقيه ان المتحرك مقصده والجواب ان كل اشارة ممتد الى شيء فهي تنتهي اليه ويمكن ان يقصده المتحرك
القياس الثاني ان الاشارة امتداد يخرج من المشير وينتهي الى المشار اليه هذا الامتداد اما ان يكون موجودا في الخارج او لا
فان لم يكن موجودا في الخارج لم يلزم انه لا بد ان يكون طرفه موجودا في الخارج وان كان موجودا لزم ان يحدث كلما اشار

خطاً ما فذا في جميع الافلاك بل سطح قاطع لجميعها لان الخط نهاية السطح لا الجسم لان السطح نهاية الجسم ومن البين ان نهايته
ولا يجوز ان يقال يجب ان هذا الامتداد ليس بموجود في الخارج الا انا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشار اليه موجود في
الخارج غاية ما في الباب انه لا يكون قائماً بهذا الامتداد بل بجسم موجود هناك على ما سيجيء بيانه قوله ويدل ان الجهة
ذوات اوضاع اي مراد الشيخ من هذا الفصل ان يبين ان الجهة ذات وضع واقامته لان صغرى القياس الثاني موقوفة
عليها فقال كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة وهذا القياس صادق على النمط لان الحد الاكبر هو مبهم [illegible] الحد
الاوسط فان الوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بمعنى قبول الاشارة وانما ساقه الى ذلك بيان هذه المحذورة قول الشيخ ان
كون الجهات ذوات اوضاع اولية للاشارة والاولى ان يقال هذا الفصل في بيان هذه الصغرى حتى يكون الكلام ان الجهة لا بد
ان يكون مشاراً اليها لانه يتجه نحوها الحركة ففي المشار اليها واليه اشار بقوله لما كانت الجهة نحوها مقصد الحركة وما قولنا
معناه ان الجهات في ضمنها وخلفها قابلة للاشارة قوله ويدل على ان الجهة غير منقسمة اعلم ان حاصل تقرير الاشارة [illegible]
ولا شك انها منتهى الاشارات والحركات لكون موجوداً بالضرورة ذا وضع فلا شك في وجود الجهة وانها على اي انحاء
الوجود اما ان يتعين بجسم او بطرف الامتدادات لانه لا يجوز ان ينقسم وتقرير السؤال ان منتهى الحركة اي المتحرك الى الجهة
المتحرك عنها انما ينحصر لو كانت الجهة غير منقسمة فانها لو كانت منقسمة لم ينحصر في القسمين لان هناك قسماً آخر هو الحركة في
الجهة فانحصار تلك القسمة موقوف على عدم انقسام الجهة فلو بين عدم انقسامها بذلك لكان مصادرة على المطلوب
ان تلك القسمة موقوفة على الجهة فان الجهة ما اليه الحركة فلو كانت الحركة في الجهة لكان الجهة مسافة لا جهة قوله
احدهما جعل الكبرى اخص بكل ذي تحصيل الكبرى ان المتحرك في الاين ومقول الجهة مقصد المتحرك في الاين مقصد المتحرك في الوضع
ثم لا يرد النقض بالمتحرك في الكيف وهذا الجواب ليس بتام ولا مطابق للمتن اما انه ليس بتام فلان مقصد المتحرك في الاين
يكون موجوداً او لا يجب فان انحصار مقصد المتحرك في الاين لا يلزم ان يكون موجوداً والا فما الفرق واما انه ليس مطابق

وان وجب مقصد المتحرك في الكيف
لزم ان يكون موجوداً

النمط الثاني

فلان كلامه ان الجهة مقصد المتحرك لا بالتحصيل بل بالحصول عندها وصولاً او قرباً او لا حقاً فيمن ان مقصد المتحرك بالحصول
عنه لا بد ان يكون موجوداً واما الكيف فهو مقصد المتحرك بالتحصيل فيجب ان لا يكون موجوداً او لا يلزم تحصيل الحاصل
هو الفرق الواضح المطابق لمتن الكتاب قوله الاجسام تنقسم باعتبار الجهات ويدل ان الاجسام الاولية الثابتة
ولما كانت الجهات اطراف الامتدادات ومقاطعها كانت حدود هذه المحدود هو الذي يقوم به تلك الحدود
وتعينها الاجسام باعتبار الجهات اما باعتبار الجهات واما ذوات الجهات وهي التي تحصل في الجهات الحقيقي
في حاق الجهة بل بمعنى القرب اليها وهي الاجسام الثانية قوله قبل الخوض في تقرير ذلك المشهور فيما بين الناس ان
الجهات ست وسبب ذلك ان الابعاد المفروضة في كل جسم ثلثة لا غير وكل بعد له طرفان وقيد تعريف الفوق
الطبع لحركة عن الانكاس وان ما يلي الارض فيه ليس بفوق لانه ليس على الهيئة الطبيعية وعرف اليمين بحيث الافعال
ربما يصير الجانب القوي ضعيفاً والافعال انه يبان في العرف لانه يصدق عليه انه اقوى الجانبين في الاعم فان الادام
نقلاً عن الشفاء سبب الشهرة اعتبار ان الحي وهو حال الانسان بحيث ما يفهم العوام من جهاته فانهم يسمون الجهة التي
منه يميناً وما يقابلها شمالاً وما يلي وجهه قداماً وما يقابلها خلفاً وما يلي رأسه وقدمه فوقاً وسفلاً وما في الحيوان
ذوات الاربع فالفوق ما يلي ظهورها والسفل ما يلي بطونها او اعتبار خاص وهو انه يمكن ان يعرض في كل جسم ابعاد
ثلثة متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون لكل جسم جهات ست واشار الشارح في اثنائه بيانه الى ان الاعتبار الاول
راجع الى الاعتبار الآخر فليس فرق الا في الانسان ومحيطه الابعاد طولاً فانه الذي هو الامتداد الطولي في الجسم ولا ما
ولا شمال الا عرض فانه الذي هو الامتداد العرضي ولا قدامه ولا خلفه الا باعتبار عمق فانه هو الامتداد
الباقي فلا يكون سبب الشهرة الا شيئاً واحداً الا انه لا يبعد ان يكون اعتبارهم الجهات في الانسان اولاً لانه اقرب اليهم ثم يستعملونها في
سائر الحيوانات والاجسام ويمكن ان يقال السابق الى اوهام العامة ان الانسان لما احاط به جانبان يجعلهما البدن

ظهر وبطن ورأس وقدم كان له الجهات الست اما اليمين واليسار فباعتبار الجنبين واما الفوق والسفل فباعتبار الراس
والقدم واما القدام والخلف فباعتبار البطن والظهر واما ان هذه الجهات منطبقة على اطراف الامتدادات الموهومة
في الجسم فهو وان كان كذلك في نفس الامر لا انه ليس بملحوظ في الراى العامى **قوله** وهذا باعتبار ما هو غير واحد اى عموم
الجهات الست انما هو باعتبار الامتدادات المفروضة في الجسم وتقاطعها على زوايا قائمة وهو عند غيره ان
الجهة طرف الامتداد ولا طرف الامتداد القائم على آخر فاطراف الامتدادات جهات كانت متقاطعة على زوايا قائمة
او لا وهذه اشارة الى ان ما هو المشهور ليس بحق لان الجهات اطراف الامتدادات لا اطراف الامتداد القائم بعضها على
واطراف الامتدادات غير متناهية لا تنحصر في عدد وسلك الامام طريقا آخر وقال الحكم بان لكل جسم ست جهات غير صحيح
ان اريد به الجهات بالفعل لا ينتقض بالكرة التى لا قطع فيها ولا حركة فانه لا جهة لها بالفعل اذ الجهة طرف الامتداد
ولا امتداد فيه اصلا وان اريد به الجهات بالقوة فهى الكرة وفى كل جسم جهات لا تتناهى بحسب الحدود المفروضة
فلا تنحصر الجهات في ست وهذا الكلام صحيح لكنه قال عدد جهات المضلعات عدد ما لها من الحدود المنقطعة
المسطحة اذ يسمى كل جهة حدا وعدد ما لها من خطوط السطحة ان لم تكن الحدود المنقطعة جهات هذا اذا كان المضلعات
اجساما اما اذا كانت سطوحا فعدد جهاتها عدد خطوطها ونقاطها او عدد خطوطها كما يقال المثلث جهات ثلث
المثلث فجهات المثلث انما يستقيم في السطوح وعلى تقدير ان لا يكون النقط جهات لكن الكلام في المضلعات المجسمة
فالمثال لا يطابق الممثل فنقول مراده بالمضلعات ما هو اعم من الاجسام والسطوح لكن عدد جهاتها كعدد سطوحها ان
ولا يسمى كل حد جهة لان الجهة طرف الامتداد والامتداد اعم من ان يكون خطا او سطحا او جسما فيكون الخطوط
والسطوح جهات وهذا الكلام من الامام مناقض لما ذكره اولا لان كل حد وغير النقطة لو كان جهة لكان في الكرة
جهة بالفعل وهى سطحها فيبطل قوله لا جهة فيها بالفعل وذكر الشارح ان هذه تسمية خلاف ما تعارف من الجهة

غير منقسمة والامتداد منقسم وفيه نظر لان الثابت بالبرهان عدم انقسامها في اخذ الاشارة وان كان منقسما في
جهة اخرى وقيل المراد ان الجهة طرف الامتداد الخطى لا طرف كل امتداد حتى يلزم كون الامتدادات التى
هى اطراف جهات وفيه ايضا نظر لان الذى يقرر في الخط الاول ليس الا ان الجهة طرف الامتداد لا انه طرف الامتداد
الخطى فلا فان قيل انه يقرر ان الجهة منتهى الاشارة ومقطعها والاشارة امتداد يخرج من المشير وينتهى الى المشار اليه
لا شك ان الامتداد الخارج من المشير انما هو الخط فيكون الجهة منتهى الخط فلا يكون الا نقطة فنقول الاشارة ينتهى
الى سطح المحدد فهو مقطعها والامتدادات الخطية انما تقطع بالنقاط لو كانت موجودة في الخارج لكن الاشارة لا
وجود لها في الخارج وان وجب وجود المشار اليه في الخارج على ان البرهان دل على ان جهة الفوق هى سطح المحدد
والمحيط باسره فيجعل الجهة طرف الامتداد الخطى **قوله** منقول الجهات الست بعض من الجهات التى ذكر الا
انها ليست بمحصورة فيها اما هى ست بالعرض منها اما لا تتبدل قال الامام التى تتبدل فاذا كان اليمين عبارة عن القوى من الجانبين
الجانب الاقوى صار ضعيفا بالمكس فينقلب اليمين يسارا واليسار يمينا بالعكس واما القدام والخلف فلما كان عبارة عن الجانب الذى يكون
التحول اليه طبعا وهناك حاسة الابصار فلو فرضنا عكس ذلك كما اذا خلق البصر في الموضع الذى خلف الراس وتحرك
والقدام وهذا فرض غير واقع وما ذكره الشارح وهو تبدل الوجه من المشرق الى المغرب وضع واقع فان هذا
فرض الامام في الخلف والقدام غير واقع واما في اليمين واليسار فربما يكون واقعا فيصير الجانب القوى ضعيفا والضعيف
قويا فنقول لعل مراده ان عرض الوجه في الوضع الذى هو الآن جهة الخلف ليس ينقلب اليمين يسارا واليسار يمينا بمجرد تبدل
الجانب القوى والضعيف في الماده على ما قرره آنفا واما الفوق والسفل فقد يراد بهما ما تبدل بالعرض وقد يراد بهما
لا تتبدل فانه ان كان المراد منهما ما يلى راس الانسان وقدمه فهو يتبدل لان بالفرض كما اذا قام شخص على احد طرفى قطر الارض
وشخص آخر على الطرف الآخر فالجانب الذى يلى قدم كل واحد منهما هو الجانب الذى يلى راس الآخر

الخارج من بين كل منهما اذهب الى راس الآخر فلو فسر الفوق بما يلي الراس والتحت بما يلي الرجل فاذا اعتبر الفوق بما يلي
راس احدهما كان بما يلي راس الآخر هو التحت لا بما يلي رجله وبالعكس فهما متبدلان وان كان المراد منهما ما يلي السماء وما
يقابله لم يمكن ان يتبدلا بالفرض اصلا وكان هذا الكلام اعتراض على الشيخ حيث اطلق القول بان الفوق والسفل ما يلي
الراس والقدم بالطبع والجانب الذي يلي راس الشخص القائم على الطرف الآخر من قطر الارض ليس الذي يلي القدم بالطبع
فان قلت لا شك في ان الشخص القائم على طرف قطر الارض راسه وقدمه على النحو الطبيعي فيكون الجانب الذي يلي
الشخص الآخر يلي القدم بالطبع فيكون سفلا بالقياس اليه ذلك فنقول قوله بالطبع ليس صفة للقدم بل متعلق بمعنى يلي على
راس كل شخص مع الجهة بمنتهى النسبة الطبيعية لقدم الشخص الآخر لو وضع جنب راس الشخص الاول كان على النسبة
الطبيعية وليس كذلك فلا يكون ما يقرب راس احد الشخصين قربا طبيعيا مما يقرب قدم الشخص الآخر قربا طبيعيا
ما يشبه ذلك فهو شارة الى يمين الفلك وشماله فان الجانب الشرقي منه يسمى يمينا لان قوة حركته انما تظهر منه و
بالشمال كما في الانسان ويحتمل ان يكون المراد بما يشبه ذلك القدام والخلف لانه ذكر من الجهات الفرضية اليمين والشمال
بين من الجهات الست الا القدام والخلف فان جعلناه شاملهما كانت الجهات الست كلها مذكورة وسمى الاحتمال الثاني
قوله مثل اليمين والشمال انما لم يشتمل على امرين احدهما اليمين والشمال والآخر ما يليهما لذلك في قوله وما يشبه ذلك
كان اشارة الى ما ذكرنا كان الكلام وشمل ما يشبه ما يليهما هو يمين الفلك فان ما يشبه ما يليهما هو ما يلي الفلك هو يمينه وشماله
كما ان ما يليهما هو يمين الشخص وشماله وان كان اشارة الى اليمين والشمال فما يشبههما هو القدام والخلف لان يمين الفلك و
لان قوله فما يليهما يدل على ان المراد بما يشبه ذلك لانهما ما يليا لان لكان قوله فما يليهما مستدركا وقد تبين الفلك
الحركة الشرقية بانسان يكون راسه في جهة القطب الجنوبي ويمينه الى المشرق ووجهه الى وسط السماء فيكون القطب الجنوبي
علوا والشمالي سفلا والمشرق يمينا والمغرب شمالا ووسط السماء قداما وما يقابله خلفا وبحسب الحركة تتبدل الجهات

الاربع بخلاف القدام والخلف وما فرضه الشارحان انما هو بحسب الحركة الشرقية لان تسمية المشرق يمينا
باعتبارها واعلم ان الشيخ انما قدم هذه المقدمة على اثبات محدد الجهات لان الكلام ليس في تحديد الجهات مطلقا فان
لكل جسم حدا واحدا او حدودا انما تتعين بوضعها لذلك الجسم فهو المحدد لتلك الحدود بل في تحديد الجهات التي
الناس اليها الا في جميع تلك الجهات بل في تحديد الجهات الحقيقية منها وهي جهة السفل حتى يتضح الدعوى في
المقدمة فهذا اقال واما عامي بالفرض **قوله** ثم من آخر قبل الخوض في البرهان لابد من تمهيد قد مر وهي ان الجهتين
الحقيقيتين جهتان متعينتان بالطبع متقابلتان بالطبع اما انهما متعينتان بالطبع فلان من الاجسام السفلية بعضها يتحرك
بالطبع الى فوق كالنار وبعضها يتحرك بالطبع الى تحت كالارض فلولا ان الفوق والتحت جهتان متميزتان بحسب الطبع لما كان بعض
الاجسام متوجها الى احدهما بالطبع والبعض الآخر الى الآخر بالطبع واما انهما متقابلتان بالطبع فلان الاجسام الطالبة
لاحديهما بالطبع هاربة عن الاخرى بالطبع وايضا احدهما ما يلي راس كل شخص بحسب الطبع والآخر ما يلي قدميه بالطبع
طرفا امتداد متقابلان ويلزم من ذلك ان احدهما اذا كان في غاية القرب عن جسم يكون الآخر في غاية البعد عنه
واذا تمهد هذا فنقول لما كان في الوضع خفاء فلا باس ان نشرح كلام الشيخ اولا ثم كلام الشارح لتحقق الفرق بينهما ولا
يضاد التكرار ان وقع فاما كلام الشيخ فهو ان تحدد الجهة الحقيقية وتعينها اما ان يكون في خلاء او ملاء متشابه
ملا لا اختلاف فيه اصلا في الواقع او فيما لا يكون خلاء ولا ملاء متشابها والاول باطل اذ ليس حد من الخلاء والملاء
المتشابه اولى بان يكون جهة طبيعية من الحد الآخر لتشابه حدود الخلاء والملاء المتشابه فيجب ان تتعين
الجهة بشيء خارج عن الخلاء والملاء المتشابه ولا محالة ان يكون جسما او جسمانيا لان الجهة ذات وضع ومن
الوضع لا يكون الا لذي وضع واما ما كان تحدد الجهة انما يكون بجسم وهو اما ان يكون جسما واحدا من حيث هو واحد
او لا لا سبيل الى الاول لان حد امتداد طرفين هما جهتان بل الجهات الحقيقية اثنان والجسم الواحد من حيث هو

ان كان تحدد الجهة لم يتحدد به من حيث هو كذلك لا يتحدد واحدة وان لم يتحدد الجهتين فالتحدد اذا لم يكن
بجسم واحد من حيث هو واحد وذلك اما بان لا يكون جسما واحدا بل جسمين او يكون جسما واحدا لا من حيث انه واحد
لا جائز ان يكون التحدد بجسمين فانه لو تحدد الجهتان بجسمين فاما ان يكون احدهما محيطا بالآخر او يكونان متباينين
وهما باطلان اما الاول فلان الجهتين لو تحددتا بالجسمين احدهما محيط بالآخر حتى يكون تحدد احدى الجهتين بالمحيط
والاخرى بالمحاط كان المحاط كالمركز لان الجهة الاخرى في غاية البعد من الجهة الاولى التي هي في غاية البعد
المحيط ليس الا المركز ثم يكفي الجسم المحيط في التحديد حتى يكون تحدد احدى الجهتين وهي غاية القرب بسطحه والجهة
الاخرى وهي غاية البعد بمركزه فيكون الجسم المحاط واقعا في التحديد بالعرض حتى لو فرض المحاط بحيث لا يكون في المركز
لم يقدح في تحدد جهة البعد ولهذا اشار الشيخ بقوله سواء كان حشوا وخارجا عنه فان الضمير في حشوه يرجع الى
يعود الى المحيط لاستحالة ان يكون المركز خارجا عن المحيط بل الى المحاط اي تحدد جهة البعد بمركز الجسم المحيط
وفرض المركز في حشو المحاط او خارجا عن المحاط فلم يكن للمحاط دخل في التحديد بالذات فانه لو كان له دخل في التحديد
لكان اذا فرض المركز خارجا عنه لم يحصل تحدد جهة البعد وليس كذلك فلا يكون تحدد الجهتين بالجسمين متقابلين
باحدهما الا من حيث انه واحد والمقدر خلافه واما الثاني فلو تحددتا باحدهما لان كل جسم فرض من الجسمين المتباينين انما يتحدد
به جهة القرب واما جهة البعد فلا تتحدد بشيء منهما لان البعد عن اي جسم فرض منهما ليس محدودا فان البعد اذا كان خارجا
عن الجسم فالبعد عنه الى غير النهاية بان كل حد يفرض انه غاية البعد امكن ان يفرض ابعد منه بالضرورة واما اذا كان البعد في حشو
الجسم فانه يكون فيه حد معين هو غاية البعد حتى ان كل ما يفرض وراءه لا يكون ابعد منه بل اقرب من جهة القرب والا لكان محيطا
ما لم يكن محيطا وتمام توجيه هذا المقام ان من كل جسم الى آخر ابعادا لا تنحصر والجسم الآخر ليس بواقع في جميع ابعاده بل في بعض
ابعاده دون بعض والا لكان محيطا فلا يتحدد به بعد ذلك الجسم والوجه الاول هو الاشد انطباقا على المتن لا يقال الحد

ظ اما في الاول فلانه ان اريد به ان البعد المفروض غير محدود فالابعاد المفروضة لا تحتاج الى محدد وان اريد به
البعد الموجود فلا نسلم انه غير محدود واما في الثاني فلانه ان اريد به ان جميع الابعاد لا تتحدد بالجسم الآخر فمسلم لكن لا يلزم منه ان
الابعاد الموجودة منهما لا تتحدد بل لا يلزم منه ان جهة السفل لا تتحدد به وانما يلزم ذلك لو كانت جهة السفل في جميع
الابعاد من الفوق وهو ممنوع وان اريد به ان بعض الابعاد لا تتحدد بالجسم الآخر فلا نسلم ان ذلك البعض جهة السفل لانا
قد عرفنا ان جهة الفوق وجهة التحت مثلا متمايزتان حتى ان اي بعد فرض من جهة الفوق في كل جانب ينتهي الى جهة
التحت واي بعد اخذ من جهة التحت ينتهي الى جهة الفوق وبهذا اندفع الاشكال قطعا ومما يعين على ايضاح المقام ما
ذكره الشيخ في الشفاء ان كل جسم من الجسمين المتباينين يتحدد بسطحه جهة القرب ويكون جميع سطحه جهة القرب
ويكون حاله الى ما هو خارج عنه من جميع الجوانب سواء لان سطحه في نفسه سطح واحد متشابه من جميع
متشابه النسبة الى ما هو خارج عنه نسبة واحدة متشابهة فلو كان في خارجه من بعض الجوانب جسم حار لكان
مثله في كل جانب جسم يتحرك الى ذلك الجسم المحددة الحركة القريبة منه فاذا فرضنا جسما يتحرك الى ذلك الجسم من
الى الجسم الآخر فهذه الحركة مستقيمة الى جهة لا تكون الا من مقابلها ضرورة ان الحركة الى فوق لا تكون الا
من تحت وبالعكس وايضا لكل حد جسم جهة واحدة بالنوع لكونها قربا منه وجب ان يكون كل قريب منه من اي جانب
هو تلك الجهة فيكون الجهة الاخرى كل بعد منه فان تحدد جميع ابعاده بالجسم الآخر كان محيطا وان تحدد به
بالاجسام الاخر فلم يكن تلك الاجسام ان لم تكن واقعة في ابعاد متساوية من الجسم الاول جهة واحدة بالنوع وتلك
الاجسام لجسم واحد محيط بالجسم الاول فيكون تحدد الجهتين على سبيل محيط ومركز لكن الجسم الواقع في المركز داخل في
بالعرض والمحيط كاف في تحديد الجهتين الوجه الثالث ان كل واحد من الجسمين جهات لا تتناهى والجسم الآخر لا يمكن
ان يقع في جميع تلك الجهات فلا بد من وقوعه في بعض تلك الجهات دون بعض فيكون وقوعه في الجهة الاخرى فلا يتحدد

ولست من مقابلها لكن الحركة المستقيمة الى جهة

لجهات البعد جهات غير متناهية تكون بالنوع واحدة

من مخصص موثر في الخلاء فيكون حسيا واما في بعض جهات المحسوس الاولين فان كان ذو جهة في ذلك البعض من الجهات
المحسوس الاولين لزم الدور والا التسلسل فتعين ان يكون المحدد جسما واحدا كريا محيطا بالكل من حيث احاط لا جهة
تحدده واما جهة البعد فلا يمكن ان تتحدد بما يكون خارجا عنه لان البعد عنه لا يكون محدودا كما ح والا لا يكون له حالة
وهو المركز فيكون المحدد محيطا كريا وهو المطلوب ان قلت لا حاجة الى هذه الشبهات بل الكرة هذه الجهات مستند ذكر
يكفي ان يقال الجهة لما كانت طرف امتداد فتحددها اما ان يكون في جسم او جسماني لان ما من ذي وضع لا يكون الا ذي
وضع ولا بد ان ينتهي الى الجسم لكن كل جسم عرض ان يكون محددا فلا شك انه يحدد به جهة القرب فيجب ان يتحدد به جهة البعد
عنه لان تحدد به جهة البعد عنه فهو ح اذ البعد عنه غير محدود والجسم الواحد انما يحدد جهتين لم يحدد كما ان
بل من جهة الاحاطة ح يتحدد بسطحه جهة القرب وبمركزه جهة البعد وهو المطلوب قلت لا شك ان هذا اتصل
وخلاصته الا ان الشيخ انما اراد المقسم الاول وهو ان تحدد الجهة اما في شيء متشابه او في غيره لانه اراد اثبات محدد
الجهات على طرز تناهي الابعاد وعلى تقدير انها اماكنها فانه لما اشار الناس الى الجهات الحقيقية وهي لا تبدل علمنا انها
جهات موجودة فهذه الجهات لا بد ان تتعين وضعها فتعين وضعها اما في جسم غير متناه او متناه لا سبيل الى الاول لعدم
جواز وجوده فلا متشابه غير متناه لا يجوز تحدد الجهتين فيه وهكذا وغرضا تحدد الجهتين في الخلاء مع انه مستحيل
فدليله يدل على ان اثبات محدد الجهات لا يتوقف على تناهي الابعاد وعلى استحالة الخلاء وانما اراد المقسم الثاني وهو
تقسيم المحدد الى جسم واحد وجسمين دفعا لما سبق الى الاوهام العامية من ان السماء فوق مستو هو فوق الارض والارض
تحت مستو فحصل هذا ما يتعلق بالمتن واما الشارح فحمله على ان الجهتين المتعينتين بالطبع يكون تعين وضعهما اي تحدد الجهتين
وهو تعين وضعهما اما في شيء متشابه كالخلاء او ملاء واما في شيء مختلف وهذا وهم انه ليس محاذاة كلام الشيخ لان
قوله متشابه الصفة الا انه لا التشابه فيه والخلاء قسم آخر بعد جعلهما الشارح قسما واحدا وهو مع لشدة

فسماه واحدا لكن الخلاء انتها لما كان
لان المراد به البعد المفطور والانبساط على
استحالة التحدد بهما مشتركا ما دام

احدهما ان بعض حدود المتشابه ليس اولى بان يكون جهة من سائرها وقد اشار هنا الشارح لطيفة الى ان قول الشيخ
لا يحصل جهة مخالفة لجهة اخرى فيه مستدرك لان اي جهة من الجهتين عرض ان كان مخالفة لجهة اخرى
بالطبع لان الدليل لا يتوقف على هذا الاختلاف بل لو لم يكن الا جهة واحدة لا يجوز ان يتحدد المتشابه لان بعض
حدوده ليس اولى بان يكون تلك الجهة ومطلوبا لبعض الاجسام دون بعض من غير لكن قوله الفرض فيه مستدرك
لعدم توقف هذا الوجه عليه وثانيهما ان الحدود في الخلاء والملاء المتشابه بحسب الفرض لا الامتياز بينها الا بالفرض
فيه في الواقع اصلا والجهتان المطلوبتان تحددهما بحسب الطبع ويمكن ان يعبر عن هذا الوجه بان الحدود فيها مفروضة
والجهتان المتعينتان ليستا الا اثنتين فقط فكون الجهتين في شيء من الطبع فسره بما قبله لكن هذا انما يتم بالاستحالة احد
الوجهين الاولين بان يقال الحدود الغير المتناهية فرضية او متشابهة فلا يكون الجهتان المتعينتان فيها والا فلا مانع
في ان يكون الطرفان من الحدود الغير المتناهية ح فيكون هذا الوجه مستدركا ولما بطل ان يكون تحدد الجهة في
شيء متشابه تعين ان يكون في شيء مختلف فذلك الشيء لا بد ان يكون جسما او جسمانيا لا يجوز ان يكون تحدد الجهة
فلما انه لا بد ان يكون جسما او جسمانيا فح لا يجوز ان يكون مفارقا واذا ثبت هذا فاما ان تحدد الجهتين الطبيعيتين لا يكون
ضرورة ان المركز لا يقوم المحدد لانا نقول المراد به ما يشتمل وضع الجهة ومن البين ان تعين الوضع لا يكون الا في ذي الوضع
وكلام الشيخ وكذا الشارح تنبيه على هذا المعنى لان وضع تحقق وضع مقام تحددها في مورد القسمة قوله وانما الجسم الواحد
من حيث انه واحد انما تحدد به من حيث الا جهة واحدة ضرورة انه لو تحدد به الجهتان لم يكن الا باعتبار حيثيتين فح
هذا القدر كاف واما ان يقال امتداد طرفين وكذلك القدر بحسب الطبع وفيه المحدد محدد ان محدد جهتين متمايزتين
لا ان ايضا تحدد الجهتين بجسم واحد فيكون محدد الجهتين جسما واحدا بالفرض وهذا لا يستدرك الا وجه في كلام الشيخ لان
كلامه ليس في تحدد الجهتين بل في تحدد جهة واذا قيل تعين تحدد فوق واسفل والا تحدد بالجسم الواحد من حيث انه واحد

الجسم واحد من حيث انه واحد لا يحدد الا
احدهما وفرض لا الجهتان بالطبع

جهتان لا جهة واحدة انتظم الكلام من غير استدراك واما الشارح فلما فرض الكلام في تحدد الجهتين كان ذلك
ذلك قطعا وجهها الاستدراك مشترك بين الكلامين وهو تحصيل جهة القرب لكن ان الجسم الواحد
ان كان محددا لم يحدد الا جهة واحدة واما ان تلك الجهة هي جهة القرب فذلك وان كان كذلك في نفس الامر
الا انه لا يتوقف عليه قوله لان المحيط وحده كاف في تحدد امتدادين الاولى ان يقال في تحديد طرفي الامتداد
هو في المتن ولعله جعل الامتداد من الوسط الى الطرف امتدادين قوله فقط لوجهين تقرير الوجه الاول ان جهة القرب
تحدد بكل من الجسمين وجهة البعد لا تتحدد بشيء منهما فالجهتان لا تتحددان بهما جميعا والمفروض خلافه
لا تتحدد الجهتان بهما لان المفروض تحدد الجهتين بكل منهما لا بما فيه واما ان المحدد يجب ان تتحدد به
ثبت لو امتنع تحديد الجهتين بجسمين فكيف صار تعدد منقضا على ان الدليل بعد [illegible] كما قررناه واما تقرير الوجه
الثاني فهو ان لكل واحد من الجسمين جهات وابعادا ووقوع الجسم الآخر في بعض الجهات وعلى بعض الابعاد ليس اولى من
وقوعه في الجهة الاخرى وعلى البعد الآخر فلا يكون وقوعه في الجهة المخصوصة وعلى البعد المعين الا لمانع من
الوقوع في الجهة الاخرى وعلى البعد الآخر فيكون المانع مؤثرا في التحديد وتعيين وضع الجهة والشيء انما يتعين
الوضع لو كان ذا وضع لان المفارق نسبته الى اتفاقه في جميع الجهات والابعاد على السواء فيكون وقوعه في بعض
جهات الجسمين وعلى بعض ابعادهما اثر كان لغيرهما اثر وهناك نقضان اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فهو ان بعض
وقوعه على بعد من المركز دون سائر الابعاد بان يكون نصف قطره اطول او اقصر ليس اولى من وقوعه على بعد آخر
ذلك ليس لمانع واما التفصيلي فهو انا لا نسلم ان وقوع الجسم الآخر في بعض الجهات وعلى بعض الابعاد ليس اولى من وقوعه في
الجهة الاخرى وعلى البعد الآخر وانما لا يجوز ان يكون الصورة النوعية تقتضي تخصصه بجهة معينة وبعد معين او ما
لا تستقل الا الحصول في تلك الجهة وعلى ذلك البعد والجواب ان الجسم الآخر اذا اقتضى بطبعه او بذاته بعدا

لكل واحد منهما الصواب فيهما ان يقول لا تتحدد الجهتان

معينا امكن حصوله في الابعاد المساوية لذلك البعد بالنظر الى طبعه وذاته فيكون ممكن الحصول في
سائر جهات الجسم الاول ايضا فتامل قوله لان لا يرد ان على الشرح لاقتصاره على تسوية النسبة في سائر الجهات
بل على الشارح حيث عمم من الجهات الى الابعاد على انه امر زايد في البيان لم يتوقف عليه اتمام البرهان قوله
وبيان امتناع الحركة المستقيمة النمط في هذا الفصل امران احدهما امتناع الحركة المستقيمة على محدد
الجهات والآخر تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة اما بيان النمط الاول فهو ان كل جسم من شانه
ان يفارق موضعه الطبيعي فلا شك ان مفارقته بالقسر يكون عن جهة ومعاودته اليه بالطبع فلا بد ان يكون
موضعه الطبيعي في جهة حتى اذا فارقه يكون متحركا من تلك الجهة واذا عاوده يكون متحركا اليها
موضعه الطبيعي وانما بقربها سواء كان ذلك الجسم حاصلا ام لم يكن ولو كان تحدد الجهة بذلك الجسم
بقربها كما كان عند مفارقته وليس كذلك وايضا لو تحددت الجهة به لكان حركته من الجهة لا اليها
ثبت ان ما من شانه ان يفارق موضعه يمتنع ان يكون محدد الجهة وينعكس الى ان محدد الجهة يمتنع ان
يفارق موضعه وكل ما يمتنع ان يفارق موضعه يمتنع عليه الحركة الاينية اعني الحركة المستقيمة ينتج ان محدد الجهة
يمتنع عليه الحركة المستقيمة وهو النمط الاول قوله يكون موضعه الطبيعي تحدد الجهة لا بد اي يجب ان يكون موضعه
الطبيعي وانما لما الى جهة حتى اذا تحرك الجسم اليه يقال انه تحرك الى جهة واذا تحرك عنه يقال انه تحرك عن
الجهة لا انها نفسها ان كل حركة مستقيمة فهي من جهة والى جهة وقوله يجب ان يكون تحدد موضعه جهة الطبيعي
لا معنى لاضافة الجهة الى الموضع الا ان الموضع واقع بقربها كما قررناه واما النمط الثاني فبيانه ان محدد الجهة مقدم
على الجهة والجسم الذي من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده ليس بمتقدم على الجهة لانه لا يتصور ان يكون
من شانه الحركة الى الموضع الطبيعي او عنه والجهة لم تكن وجدت فان قلت اللازم منه ليس الا ان الجسم المتحرك

ويكون الى جهة

يمتنع ان تتحدد بذلك الجسم المفارق عن المعاودة اليه لان موضعه الطبيعي واقع بقربها

ليس متقدما على الجهة ولم يلزم أن لا يكون متقدما عليها بالذات فقوله اللازم هو فقط وما ليس بلازم ليس فقط اذ
فقط أن محدد الجهة متقدم على الأجسام المستقيمة الحركة لا من حيث الذات بل من حيث شأنها الحركة ولا يتوقف
ذلك الا على أن الجسم من حيث شأنه الحركة ليس متقدم على الجهة واذا لم يتقدم الجسم على الجهة فهو اما متأخر
عن الجهة او مساو لها وايا ما كان يكون محدد الجهة متقدما عليه **قوله** فان قيل على تقرير ان يقول الشيخ وهذا الفصل
امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وتقدم محدد الجهات على الأجسام المستقيمة الحركة وهما حاصلان من
نفس الحركة في مقدمات الدليل لانها من الوضع او اليه بان يقال اما ان محدد الجهات يمتنع عليه الحركة المستقيمة فلان كل
حركة مستقيمة تستدعي جهة فلو كان المحدد متحركا مستقيمة كانت الجهة محددة قبله ثم ما تقدمه على الأجسام
المستقيمة الحركة فلان محدد الجهات متقدم على الجهة والجسم الذي من شأنه الحركة المستقيمة يمتنع ان يتقدم عليها
فاملاء نفس الحركة في مقدمات الدليل الوضع الطبيعي والجواب ان الفائدة في ذلك التنبيه على ان الحاجة الى
محدد الجهات ليس لتحديد الجهات مطلقا فان تناهي الابعاد كاف في ذلك بل لتحديد الجهات المتمايزة بالطبع
انما تتمايز بالطبع لان بعض الأجسام يطلب بعضها ويعرض عن بعض والبعض بالعكس فان الأجسام الخفيفة لما تحركت
بالطبع الى فوق والأجسام الثقيلة تحركت بالطبع الى تحت فلو لم يكن فوق وتحت جهتين متمايزتين بالطبع لما كان
كذلك فلهذا نحتاج الى اثبات محدد الجهات الا لتحديد الجهات المتمايزة بالطبع وتمايزها ليس الا بالنسبة الى الوضع الطبيعي
للأجسام ولهذا قلنا ان ههنا جهتين متمايزتين بالطبع هي جهة فوق وتحت فلا بد من محدد يحددها
الجهات المتمايزة بالغرض هكذا وجه مختصر وفيه نظر لان الكلام ههنا في امتناع الحركة المستقيمة على محدد
وتقدم محدد الجهات على الأجسام المستقيمة الحركة ولا شك ان هذا الكلام انما هو بعد الكلام في تحديد الجهات
بعد الكلام في تحرير الدعوى فالكلام الذي شأنه تحرير الدعوى متقدم على الكلام فهذا المقام

قلنا

المتميزة

والكلام في تحديد الجهات

ههنا

ههنا غير مستقيم مناسب بل المناسب ايراده في مسألة اثبات المحدد كما ذكرنا والاولى ان يوجه الكلام وهذا المقام
بان الفائدة في تقييد الحركة بان يكون من المواضع الطبيعية او اليها التنبيه على كيفية تقدم محدد الجهات على الأجسام
المستقيمة الحركة فان تميز الجهات العلوية والسفلية لما كان بالمحدد كان المحدد متقدما من حيث انه محدد الجهات الطبيعية
على الأجسام من حيث انها ذوات الجهات الطبيعية لا من حيث ذاتها على ذواتها ولهذا ذكر بعده ان المحدد متقدم
على الأجسام من حيث انها ذوات الجهة **قوله** واعلم ان تقدم محدد الجهات الشيخ في هذا الفصل تردد في ان
تقدم محدد الجهات على الأجسام ذوات الجهة هل هو بالعلية او بضرب آخر والثاني في الجهة انها هل هي قبل المستقيم
الحركة او معه فاراد البحث عن التردد بين اما التردد الاول فوجهه ان تقدم محدد الجهات على الأجسام ذوات
يحتمل ان يكون بالعلية وهو ظاهر وان يكون بالطبع فان رفع المحدد يوجب رفع الأجسام ذوات الجهة من حيث انها
الجهة لان رفع المحدد يوجب رفع الجهات ضرورة ارتفاع المعلول بارتفاع العلة ورفع الجهات يوجب رفع الأجسام
ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ورفع الأجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة لا يوجب رفع
المحدد ولا نعني بالتقدم الطبيعي الا كون المتقدم بحيث يوجب رفعه رفع المتأخر من غير عكس فان قلت اذا لم يكن في
المحدد هذا الوصف وهو كون الأجسام ذوات الجهة لم يكن تقدمه عليه الا بالعلية وان لم يكن فيه لم يكن تقدمه
الا بالطبع فنقول لعل التردد في الكفاية واما التردد الثاني فاشار اليه بقوله وتقدم مذكر الشيخ وهو ليس وجها
آخر لشكك الشيخ في التقدم والتأخر بل كلاما آخر في البحث عن التردد الثاني على طريقة الرياضيين انهم كثيرا ما
حاولوا ايراد كلام بعد كلام فيفصلوا بينهما واتضح اي يقول اتضح وقال الامام هذا التردد لا وجه له الا بتوكيد
في النمط السادس الجزم بامتناع تقدم الجهة على الأجسام ذوات الجهة لان عدم الخلاء مع وجود الأجسام ذوات
الجهة من حيث انها ذوات الجهة فان تأخر وجود الأجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة عن الجهة

تأخر عدم الخلاء عنها والمتأخر عن الشيء يمكن معه ضرورة انه اذا تأخر وجوبه عن وجوب الشيء امكن وجوده
معه الا الامكان فيكون الخلاء ممكنا لذاته ممتنعا لغيره وهو ممتنع وهذا الوجه لا يمنع تقدم تحدد الجهات على الاجسام
ذوات الجهة لتأخر عدم الخلاء عن المحدد المتأخر عن الجهة والشبهة انما هي في تقدم عدم الخلاء لذوات الجهة
وان لزم من وجود ذوات الجهة عدم الخلاء لانه يلزم من عدم وجود ذات الجهة غاية ما في هذا الباب ان وجود
الاجسام لازم لكنه لا يلزم ان يكون تلك الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ضرورة ان كون
الاجسام ذوات الجهة يتوقف على الجهة والموقوف عليه متقدم قطعا قوله لا ذلك محال لكون قد ظهر
الدليل السابق ان محدد الجهات لا يكون له موضع اصلا فهو محيط على الاطلاق وان كان له وضع القياس الى غيره
كون له موضع لكن لا يفارقه ويكون محيطا على الاطلاق ولما كان هذا نتيجة البحث المتقدم صدره بالفاء واما تفسير
الشارح المكان السطح الباطن لجسم محيط ذي المكان فمبني على الشيء نفسه والاولى ان يقال مكان الجسم سطح باطن
جسم محيط بذلك الجسم واما قوله الاقسام الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما علاه على الاطلاق هو محاط غير
فيه والى ما علاه ما هو محاط مع انه محيط فلم تنحصر القسمة لجواز ان يكون الجسم محاطا غير محيط وان عنى ما هو محاط
فقط لم يصح قوله واما القسم الثالث الوضع والموضع الاعتبارات جميعا لان المحاط اذا لم يكن محيطا لم يكن له وضع
الى الامور الداخلة الظاهرة ان يجعل المنقسم الاجسام المحيطة او يشترط في هذا الحكم شرط الاحاطة قوله ولما لم يكن
ان البرهان دال على ان تحدد الجهتين بجسم واحد تحدد بمحيط بجهة ومركز اخرى فهذا ما في ان المحدد لابد
يكون محيطا واما انه يكون محيطا على الاطلاق فغير لازم فاحتمل ان يكون محيطا مطلقا وان لا يكون بل محاطا وتمام الكلام
من الفصل الثاني هو ان المحدد يمتنع ان يكون له مكان يفارقه ولم يلزم منه ان لا يكون له مكان اصلا لجواز ان يكون له مكان
ان لا يكون فلهذا تردد الشيخ فان الشارح انما تعلق على القسمة وبنى الامر على الاحتمال الاول غرضه تحدد الجهات

وسيفيد المحرك على ان الصواب ان يجزم بتقدم المحدد على الاجسام ذوات الجهة م

لا يفارقه ويفارقه وقد لا يكون له موضع م م

بالجسم

وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما محيط بالآخر قوله المشكك
ليس في ان المحدد شيء واحد او شيئان بل في انه محيط على الاطلاق او غيره الصواب ان يقول الغرض تحدد الجهات
الطبيعية وهو حاصل سواء كان المحدد محيطا او محاطا واعترض ايضا بانه لا حال في البرهان ان يكون تحدد الجهتين
كون احدهما محيطا بالآخر فكيف جوزهما واجيب بانه ما سبق هو انه لا يجوز ان يكون جسمان احدهما محيط بالآخر
الجهتين بكل من المحيط والمحاط وان احدهما عين الآخر وانت تعلم ان التردد ليس في قسمين وهما ان المحدد محيط على
محاط لا على انه محيط على الاطلاق وكل واحد من المحيط والمحاط فان قلت ان الشيخ لم يشكك في ان محدد الجهة هو محيط
على الاطلاق او غيره والشك في ان المحدد هل هو محيط على الاطلاق او غيره فما الفائدة في تضييق الاول فنقول
لم يتعرض هذا القصد اصلا واما الشارح فقد فسر بواسطة الذي لم يتحدد جهة قبله حتى يخرج المحاط الداخل في تحدد
الجهة حتى فانه اذا كان محيطا بالاجسام ذوات الجهة وقد صار تحدد الجهات المحيط كان المحاط ايضا تحدد
الجهات لكن بالعرض فليس المراد بالمحدد اولا الا ما يتحدد به الجهات بالذات فشككه ليس الا في ان محدد جهات الحركة
المستقيمة محاط على الاطلاق ثم ان الشيخ لما قال لعله المحدد اولا هو القسم الاول لم يقل هو القسم الثاني فقد عرض بان
الحق هو ان المحدد اولا هو القسم الاول قال الشارح وذلك لان المحدد اولا لو كان محاطا لاحتاج في تحدده
الى غيره لان تحدد موضعه متقدم على موضعه وهذا الاستدلال على موضعه محتاج الى آخر فلا يكون هو المحدد اولا
وفيه نظر لان في تحدد الجهة لا تحدد الموضع وتحدد الموضع لا عجب ان يكون تحدد الجهة الحركات المستقيمة والاولى
ان جهة الفوق يمتنع ان يكون وراءها ذو وضع لانه لو كان هناك ذو وضع جهة الاشارة اليه ولا شك في انه لابد ان
يحصل عنده انتهاء تلك الجهة فلا يكون الا جهة الفوق لانها مقابلة لجهة التحت فان فرضنا جهة الفوق لا يكون جهة الفوق
واما جهة التحت فاذا انتقل الاشارة منها لا يكون الى جهة التحت بل الى جهة الفوق قال الامام سبب التردد الى الذي

الجهتين بالمحيط والاخرى بالمحاط واما ههنا فالمراد تحدد الجهتين م

يمكن ان يقال عليه في بيان ان محدد الجهات هو الفلك الاول انه لو كان محدد الجهات موجوداً من غير ان يحصل في حشو ما يحدده
فانه يحصل به وحده طرفا القرب والبعد اذ لو كان وحده كافيا في ذلك لم يكن لغيره تأثير في ذلك فلا يكون المحدد الا هو وهو
الفساد لانه لا يلزم من ان يكون المحيط كافيا الفلك الاول في تحديد الجهتين على تقدير عدم الثاني ان لا يكون الثاني محدداً
على تقدير وجوده وما نقله الشارح من دخول المحاط في التحديد العرضي على ما ترجح فهو نقل غير مطابق لان ذلك غير مستقيم
لان ما ترجح انما هو فرض تحدد الجهتين بمحيط ومحاط وههنا لم يفرض تحدد الجهتين الا بالمحيط فمن اين يلزم كفاية المحيط في
الجهتين بدخول المحاط في التحديد العرضي ثم قال لكن قيل ان يقال هذا الكلام انما يستقيم لو كان الفلك الاول في الوجود
متقدما على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى احتج على المعلول الاخر عنه ان يستقل في العلية فاذا كان احدهما
اقدم من الاخرى وجب استناد المعلول الى الاقدم فقط اقول من البين ان المراد من قوله احتج على المعلول الواحد اجتماع
علتين مستقلتين معا على معلول واحد فان تعلق المراد انه اذا كان للجهة المراد يمكن ان يكون كل منهما علة مستقلة لها
بدلا عن الاخرى حتى يحتمل ان يكون كل واحد علة مستقلة لتحدد الجهات الى الاولى الاقدم ثم قوله هذا الكلام انما اشارة الى
المدعي وهو ان محدد الجهات هو الفلك الاول وانما اشارة الى وجه الدليل بان كان اشارة الى الدليل لم يتوجه السؤال
لان الفلك الاول كاف في تحديد الجهتين سواء كان متقدما على الثاني او غير متقدم لان جهة القرب تتحدد بمحيط
جهة البعد بمركزه وان كان اشارة الى المدعي كما دل عليه ظاهر كلامه كان معارضة غير متوجه وانما تم لو كان استناد التحدد
الى الفلك الاول لكونه اقدم وهو ممنوع قوله اقول اما وجه تقدم المحيط فهذا جواب الشك الاول وتقريره ان المحيط
لم يتقدم على المحاط في الوجود الا انه مقدم اذ لا يحتاج اليه في تحديد بوجه مكونه متقدما عليه من حيث التحديد الموضع
وسياتي له بيان آخر في نظير هذا البحث حيث بين تقدمه في رتبة الابداع واما الجواب عن الشك الثاني فقد صار حاصله
وتفصيل اما النقض الاجمالي فهو انه يقتضي ان يكون محدد جهة العلو مقعر النار ومحدد جهة الهواء لان الهواء مثلا

واحوال ان يكون الثاني علة مستقلا استند تحدد الجهات ...

ان يطلب مقعر فلك القمر او مقعر النار والاول باطل والا لكان بالقسر في موضعه فتعين الثاني فيكون مقعر النار محدداً لجهة
الهواء ولا قائل به واما النقض التفصيلي فهو ان الاتم ان النار اذا كانت طالبة لمقعر فلك القمر يلزم ان يكون مقعر فلك القمر محدداً
للجهة وانما يلزم ذلك ان لو كان محدد المكان هو محدد الجهة لكن لا يلزم من تحدد المكان تحدد الجهة ثم ان الدليل على امتناع كون
فلك القمر محدداً للجهة انما هو على الاصل المذكور وهو ان كل حركة مستقيمة تتجه الى جهة وان الجهتين تتحدد بالطبع ذاتي
غير كائن بمحدد على حيز الحركة لم يكن متحركا الى جهة الفوق بل الى جهة الفوق فان طلبنا ان النار بحسب طبعها وقعت في الحفيف المطلق
هو الذي يطلب جهة الفوق ويكون مقعر فلك القمر اجاب بان المراد به انه ليس يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام الا في
سائر العناصر ولما كان هذا المكان مائلا الى جهة الفوق قيل انه يطلب جهة الفوق على سبيل الاتباع ونحن نقول لما ذكره
معارض بالفرض انا لو فرضنا خرقا في مجاز على الافلاك لا عظم حكم جزما بانه يتحرك الى الفوق ولو استحال هذا الفرض لم نعلم
وهو ايضا كذلك لاستحالة ذلك الفرض لوجود المانع والاولى ان يحمل الاستدلال على الاستشهاد ودلالة على ما يبقى في الذكر
السابق قوله مستقيما في رتبة الابداع هذا الكلام ان المحدد الاول متقدم على ما دونه في الابداع والوجود لكن هذا التقدم
امكان الحادثة فلا جرم اوله الشارح اولا بعلة الوسائط واخرى المقدم في تحديد المكان قوله الامام فضل الله
ليس متقدما بالزمان ولا بالعلية وان كان لم يكن محددا للجهات سائر الاجسام لم يكن ايضا بالطبع متقدما على الزمان واذا لم
وهو راجع الى ما ذكره الشارح من ثمة الوسائط اذ لا معنى الرتبة الا هذا اذ لو كان من المبدأ الحيوان وجهات فالزم به قيل
الوصول الى سائر الاجسام لكن في قوله لم يكن بالطبع نظر اذ لو كان محدد الجهات سائر الاجسام كان متقدما بالطبع ولا يلزم
ارتفاع المقدم ارتفاع التالي والجواب ان يكون تقدمه بالطبع من جهة اخرى فانه يحتاج اليه في تحديد المكان فلا يتم على
التحدد ارتفاع سائر الاجسام من حيث انها متمكنة بدون العكس كما ان تقدمه بالطبع على تقدير تحديد الجهات بهذا المعنى
وايضا الجهات العشرة هي جهات الحركة المستقيمة وليس بجميع الاجسام حركات مستقيمة فلا يكون الاول محدد الجهات سائر
الفلك

فعلى الفرا يكون محدداً
للجهة الفوقية

الا في ...

الاجسام فلم يبق الكلام على التثلث فيه دون غيره قوله ويكون متشابه في نسبة وضع ما يعرض له احوا مكون مستند
وذلك لانه قد ثبت ان المحدد جسم واحد يتحدد بجهة القرب بسطحه وجهة البعد بمركز فيكون في حشو فيقطع
يكون قسمة الاجزاء المفروضة اليها متشابهة حتى لا يكون بعضها اقرب اليها وبعضها ابعد عنها والا لم يكن
تلك النقطة غاية البعد عن المحيط ولا يعني بالمستدير الا ذلك هذا ما سنح من عندنا واما الشارح فلما اشكل كلام الشيخ
على الامام بان جهتها ان الاجزاء المحدد مفروضة وآخرانه مستدير اراد بيانهما على التفصيل اما الجزء الاول فتقريره
الاول لا يجوز ان يكون مشتملا على اجزاء بالفعل سواء كانت مختلفة او متشابهة لانها اذا كان موجودة بالفعل كان كل
منها مختصا بمحاذاة بعض الاجسام الداخلة فيه فكل من تلك الاجزاء يختص بجهة من الاجسام الداخلة فلا تأخر
الجهة عن تلك الاجزاء لكن المحدد متقدم على الجهة والاجزاء متقدمة عليه فيلزم ان تتأخر الجهة عن تلك الاجزاء
ولا تتأخر عنها وانه مح واما الثاني فمقوله بحسب ان يكون آخر ونحن نقول المحدد لا يحدد سائر الجهات بل جهات الحركة
الطبيعية فان اريد انه يلزم اختصاص كل جزء من تلك الاجزاء بجهة من الجهات الطبيعية فمم وذلك ظاهر وان اريد
بالاختصاص بجهة من الجهات مطلقا فم لكن الجهات التي تتأخر عن اجزاء المحدد هي جهات الحركات الطبيعية والجهات
التي لا تتأخر هي مطلق الجهات ولا امتناع فيه وايضا الجهات لا تتأخر عن الاجزاء من حيث انها ذوات الجهات بل تتأخر
عنها بحسب الذات فلا يلزم مح وهذا السؤال وارد على دليل الاستدارة مع مزيد وهو انه يقتضي ان لا يكون المحدد
الا سطحا لانه لو كان له غلظ لكان بعض اجزائه اقرب الى المركز كالجزء الذي يلي المقعر وبعضها ابعد عنه فيلزم تقدم
المحدد على جهتها لا يقال هذا ايضا وارد على ما ذكرتم من البيان لانا نقول لا نعني بكون المحدد مستديرا الا ان يحيط
سطح مستدير لا يكون الاجزاء المفروضة فيه بعضها اقرب الى المركز من البعض وهو ثابت مما ذكرنا لانه يلزم من اختلاف
الاجزاء ان لا يكون المركز في غاية البعد من السطح المحيط واما ما استدلوا عليه من استلزام اختلاف الاجزاء اختصاص

لا يجوز ان

الاجزاء بجهات فهو ساقط النقض لان الحلاء ليس بموجود سطح من اجسام سطح مملوء من اختلاف اجزائه
كونها في جهات وجود المحدد قوله اشارة الجسم البسيط لما وقع هذا التعريف على عموم الطبيعة
وهذا النوع شرع الشارح ولا بد من بيان معنيهما فان الطبيعة تطلق على معان والمعنى المقصود ههنا انه مبدأ اول الحركة
ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وفي قوله يكون فيه ضمير ان احدهما مستتر في يكون والآخر بارز في فيه اما المستتر
فيرجع الى المبدأ واما البارز فالى ما والطبيعة مبدأ اول الحركة جسم يكون ذلك المبدأ فيه ولسكونه بالذات والمراد من المبدأ
العلة التامة لامتناع انفكاك المعلول عن العلة التامة فلو كان الطبيعة علة تامة للحركة يلزم من بقاء الحركة
بقاء الطبيعة وليس كذلك وايضا قد اعتبر انها مبدأ الحركة والسكون فلو كان علة تامة لاجتمعا في الوجود
وانه مح بل المراد العلة الفاعلة ويتوقف فعلها على احد الشرطين يقتضي الحركة مع عدم الحالة الملائمة والسكون معها
والمراد بالحركة انواعها الاربعة اي الاينية والكيفية والكمية والوضعية وبالسكون ما يقابلها وبالاول
الذي لا واسطة بينه وبين الحركة وبهذا يخرج القوى العرضية وهي النباتية والحيوانية تحرك اجسامها المركبة
بحسب استخدام طبائع تلك الاجسام والقوى التي منها الجاذبة والدافعة وغيرهما ولهذا سمي الاجسام آلية فيكون
الاجسام المتحركة وبين القوى واسطة هي طبائعها وقواها مثلا النفس النباتية تحرك العناصر في الاقطار
نسبة والنماء في الالوان من الخضرة والبياض الى السواد فتحرك العناصر على تلك النسبة والنماء في تلك الالوان
فالحركة اما هي مستند الى العناصر والنماء اولا والى النفس النباتية ثانيا واما الكيفيات فهي الحرارة والرطوبة والبرودة
القوى في تحريكاتها على ما فصلت في الكتب الطبية فان قلت الطبيعة ايضا انما تحرك الجسم بواسطة الميل فلا يكون
اول اجاب بان الميل ليس بمتوسط بل آلة فان المراد بالمتوسط هو المتوسط في الحركة فان النفس تحرك العناصر في الاقطار
او في الكيفيات بواسطة الطبائع وهي تحرك ايضا وقوله ما يكون فيه احتراز عن المبادئ الصاعدة كالنار

لان العوض لا رضه

والصانع

مبدا الحركات الالات من الاجر والجص وغيرهما وكالنجار والصانع فانهما مبدا لحركة الخشب والمطرقة على الة
والمبادي الصناعية لابد فيها من الشعور فيكون اخص من المبادي الغريبة واعلم ان الحركة القسرية انما تتم بامرين
احدهما القاسر وثانيهما طبيعة المقسور فانا نعلم بالضرورة ان الحجر هو الذي تحرك الى فوق وان المحرك صادر عنه
لا تحرك الحجر بواسطة طبيعته فان الفاعل والواسطة لا يجتمعان في الفعل بل القاسر يحرك اولا وكذا الطبيعة المقسورة
بحسب تحريك القاسر فان قلت فعلى الحركة القسرية طبيعة المقسور لا القاسر والا لزم من انعدامه انعدامها
نحو خارج عنه قلت المبدأ الحاجة الى الخارج بقيد ما يكون فيه فنقول هذا وان كان هو المقصود الا ان القاسر لما كان
اظهر المبادي الفاعلية حتى سبقت الاوهام العامة الى ان الباعث عليه ... مست الحاجة الى الاحتراز عنه دفعا للوهم
اما قوله بالذات لا بالعرض فنقول في بيانه قد اعتبر في التعريف ان المحرك وهو المبدأ او المتحرك وهو ما يكون فيه
بالذات يمكن ان يتعلق بالمحرك حتى يكون تحريكه بالذات لا بحسب تحريك قاسر ويمكن ان يتعلق بالمتحرك حتى يكون حركته بالذات
عن خارج وبالجملة هذا القيد احتراز عن طبيعة المقسور فانها مبدأ الحركة القسرية وليس محركا بالذات بل الحجر
يتحرك بالذات ولا يسمى طبيعة بهذا الاعتبار وكذا قوله لا بالعرض يحتمل ان يتعلق بالمحرك حتى لا يكون تحريكه بالعرض وان
يتعلق بالمتحرك حتى لا يكون حركته بالعرض واياما كان فهو احتراز عن مبدأ الحركة العرضية كطبيعة النحاس من حيث انه
فانها وان كانت مبدأ للحركة الا انها ليست محركة بهذه الحيثية بل من حيث انها طبيعة الجسم او النحاس وكجالس
السفينة فانه يتحرك بالعرض وطبيعته مبدأ الحركة لكن لا يقال عليها الطبيعة من هذا الاعتبار ولا فائدة في تعدد
الامثلة الا زيادة الايضاح والحاصل ان كل جسم يتحرك او يسكن فلا بد ان يكون لحركته وسكونه مبدأ فمبدأ حركته وسكونه
اما بتوسط شيء او لا بتوسطه فان كان بتوسط كالنفس الارضية تحرك جسمها بواسطة طبائع العناصر فهو ليس بطبيعة
وان لم يكن بتوسط فاما ان يكون مبدأ الحركة بالذات او لا يكون فان لم يكن كطبيعة المقسور فانها مبدأ الحركة القسرية لكن

لا بالذات

اذ ذلك المبدأ في الجسم المحرك او ... كالمبدأ القسري ليس بطبيعة وان كان في الجسم المحرك فاما ان يكون مبدأ

لا بالذات بل بتحريك القاسر لم يكن طبيعة وان كان مبدأ الحركة بالذات اي لا بحسب تحريك القاسر فاما ان يكون مبدأ
الحركة بالعرض او لا بالعرض فان كان مبدأ الحركة بالعرض كحركة الصنم من نحاس فان مبدأ الحركة في النحاس مبدأ الحركة
الصنم بالعرض فهو ليس بطبيعة من هذه الحيثية وان لم يكن مبدأ القسم باعتبار الحركة فنقول مبدأ حركة الجسم اما ان يكون مبدأ
الحركة الذاتية او لا او مبدأ الحركة العرضية ولا اتضح من هذا التعريف ان مبدأ الحركة هو الطبيعة لا باعتبار مبدأ
الحركة بالعرض او مبدأ الحركة القسرية باعتبار الحركة الذاتية الغير العرضية ولا شك ان لكل جسم حركة ذاتية لا
وسكون كالطبيعة ثم ما ... الاجسام وربما قيد التعريف بوحدة النهج وعدم الارادة فيخرج النفس فان قلت قيد
اخرج النفوس فلا يحتاج اليه فقد اخرج بها معظم الحركات المنسوبة الى النفس الارضية اما حركات النفس فهي
الارادية للحيوانات واما حركات في الكم كالانماء واما في الكيف كتحرك الثمار في الالوان والنفس لا تفعل الحركات
بواسطة طبائع الاجسام فربما تحرك الاعضاء الى خلاف ما تقتضيه طبيعة الجسم كما في الصعود ولهذا تعرض الاعياء
للتعارض بين مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة فلو كان تحريكها المكاني بواسطة الطبيعة كان تحريكها الى جهة مقتضى الطبيعة
فان قلت ما في الواسطة والمبدأ ان ... في الحركة ثم انما تحرك النفس الحركات الكيفية والكمية بواسطة الطبائع
فان النفس تنضج الطبائع المحركة في الاقطار او في الكيفيات ... ولا مخالفة من الطبائع وتلك الحركات [illegible]
بالارادية فيخرج النفوس الناطقة الى الحركات الكمية او الكيفية لا بالقياس الى الحركات الوضعية الارادية واذا
التعريف بالقيدين خرجت بهذا الاعتبار ايضا وذلك لان المتحرك اي المحرك بالذات لا بالعرض اما على نهج واحد
وعلى التقديرين فاما بارادة او لا فالحركات منحصرة في ستة اقسام ومبادي الحركات الذاتية الغير العرضية في
ثم في هذا الكلام نظر من وجوه احدها ان قسمة الحركات غير حاصرة لخروج حركة البعض عنها والحصر انما يظهر لو كان
الحركة اما غير عرضية ان كانت حاصلة فيه او عرضية ان لم يكن حاصلة فيه بل فيما يقارنه وغير العرضية اما نوعية خارجية

فقد سبق

عرض الاعياء

اما ما وصف بها بالطبيعة

عن المتحرك او غير خارجة والاولى القسرية والثانية الذاتية وهي اما بسيطة اي على نهج واحد واما مركبة اي لا على نهج
واحد والبسيطة اما بالارادة وهي الفلكية او لا بارادة وهي الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها الحركة
او لا يكون والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان يكون معها شعور وهي الحركة الارادية الحيوانية او لا وهي الحركة
المسخرة كحركة النبض وثانيها لو كان مبدا الحركة لا على نهج واحد من غير ارادة هو النفس النباتية ومع الارادة هو النفس
الحيوانية لكان لكل حيوان نفسان لوجود الحركتين فيه وثالثها ان النفس الفلكية تخرج بعضها ولذلك لانها انما
تحركها بواسطة طبيعة اذ لا مخالفة منها ومنه فلا حاجة الى قيد عدم الارادة ولا فائدة في قيد الحرس
بالارضية في الاحتراز ولا يندفع الاشكال عن هذا المقام الا بتلخيص ما في الشفاء قال الاجسام انما تتحرك حركات ذاتية
عن قوى فيها هي مبادي حركاتها وافعالها فهي اما ان تكون تحرك وتفعل بالارادة او لا تتحرك بالارادة اصلا فان لم تحرك
بالارادة اصلا فاما ان لا تكون متفننة الحركات والفعل او تكون فالاول يسمى طبيعة كالحجر في هبوطه والثانية تسمى
نفسانية كما في النبات في تكونها ونشوها فانها تتحرك لا بالارادة في جهات شتى تفرعها وتشعبها الاصول نحو
وان حركت بالارادة في الجملة فان لم تتفنن تحريكها فهي النفس الفلكية كما للشمس في دورانها وان تفننت فهي النفس الحيوانية
وقد خرجت الطبيعة بأن ذكر في قولنا مبدا الحركة اي مبدا اول لما يصدر عنه الحركات في غيره وهو الجسم المتحرك
اول الاحتراز عن النفس فانه مبدا لبعض حركات الاجسام التي هي فيها بواسطة وهي المراد بالحد جميع الحركات الذاتية
وباقي القيود على ما مر لما قسم القوى الى الاقسام اربعة احدها الطبيعية ثم ذكر حدها اطلاعا بان تكون حدها بحيث يخرج عنه
الاقسام الاخر واطلاق النفس في الاحتراز يدل على ان النفس الفلكية تخرج عن الحد كما تخرج النفس الارضية ولما اورد
على القوم لا على الحركة كما اورده الشارح اندفع سؤال الحصر لان النفس الحيوانية وان كانت مبدا الحركات غير ارادية
بالارادة في الجملة فان قلت اذا اعتبر في قسم الطبيعة ان يكون تحريكها من غير ارادة لم يدخل الطبيعة الفلكية تحتها

لان الحركة

لان الحركة انما تصدر من الفلك بالارادة فنقول صدور الحركات الفلكية من طبيعة بالارادة ولا من طبيعة
التي هي صورته النوعية من غير ارادة وشعور وهي المبدا الاول لجميع حركاته الذاتية فهي داخلة في الطبيعة لا محالة
قوله والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة الى اخره واحدا غير مختلف اقول لقائل ان يقول قد ذكرتم ان الطبيعة
تطلق على معنى عام لجميع الاجسام وعلى ما يكون على نهج واحد من غير ارادة والمراد من الطبيعة هاهنا ان كان هو الاول لم
نسلم ان كل ما طبيعته واحدة لا تقتضي الا شيئا غير مختلف فان الحيوان له طبيعة وتحته واحدة مع ان ذلك يقتضي
اختلاف ما عليه فان كان المراد المعنى الخاص فهذه القضية مما لا يرجع الى ان كل جسم يصدر عنه افعال
على نهج واحد لا تقتضي الا شيئا غير مختلف ولا معنى للاقتضاء الشيء الغير المختلف الا ان يكون اقتضاؤه على نهج واحد
ولا معنى للاقتضاء على نهج واحد الا ان لا تقتضي الا شيئا غير مختلف ولا يندفع هذا الاعتراض الا باجراء الكلام
على الوجه الذي نقلناه من الشفاء قوله هذه نتيجة لقولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي
شيئا غير مختلف لا شك ان في هذا الكلام تساهلا لان الحد الاوسط ليس بمكرر لان المراد من المقدمة الاولى ان
كل ما فيه طبيعة واحدة لا تقتضي الا شيئا غير مختلف وح يكون الانتاج بينا قال الامام المطلوب في انتاجه ان
الجسم البسيط لا يقتضي الا شيئا غير مختلف لجواز ان يكون له نفس حيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة واجيب بان
المنع غير موجه لانه انتاج من الشكل الاول وفي بعض الحواشي انه منع الامام على المقدمة الثانية وكلامه في الشرح
لا يدل عليه ومع ذلك فهو ايضا ساقط لانه سيجيء في الفصل الثاني لهذا الفصل ان كل طبيعة اذا خليت وطبعها
تقتضي الاوضاع معينا وموضعا معينا وشكلا معينا ولا يكون ذلك الاقتضاء دائما الا في وقت دون وقت
او في حال دون حال قوله الشارح الاحتمال المذكور لا مساعد عليه وضع المقدمة لانه منطو مع كبرى القياس المذكور
فان هكذا القوى الحيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة والطبيعة الواحدة لا يصدر عنها اشياء مختلفة فينتج ان

القوى الجوانية لانها طبيعة واحدة وهذه النسخة مع صحتها الشارح هكذا الجسم البسيط له طبيعة واحدة وله
قوى جوانية لا يكون له طبيعة واحدة فتح ان الجسم البسيط لا يكون له قوى جوانية ويمكن ان يقال في تركيب الشارح كل
ما له قوى جوانية يصدر عنها اشياء مختلفة ولا شيء مما له قوى جوانية مما له طبيعة واحدة فتح الخلط وهذا كلام
على سند المنع لا حاجة اليه فانه لما لم يتوجه المنع لم يحتج الى دفع السند كذا سمعت في توجيه هذا المقام من فضلاء
حملة الكتاب وكلام الامام غير مفسر وان الشيخ اورد قوله فالجسم البسيط لا يقتضي الاشياء غير مختلف وهذا القدر
لا يستلزم ثم ان الفعل الذي هو مقتضى الطبيعة الواحدة لا يكون مختلفا واما ان كل افعال الجسم البسيط غير مختلف فغير
لازم لجواز ان يكون الجسم البسيط له قوى جوانية مع طبيعة واحدة حتى يكون الافعال الصادرة عن ذلك الجسم بعضها لا
مختلف وهي افعال الطبيعة وبعضها مختلف وهي افعال القوى الجوانية ولا يلزم ان لا يقتضي الجسم البسيط الاشياء غير
مختلف فعلى هذا قول الشارح هذه حجة لقوله انه اراد انه حجة ظاهر غير صحيح لان بطلانه … غير الفقرة
الثانية قوله كل ما طبيعته واحدة لا يقتضي الاشياء غير مختلف فهي ممنوعة وانما يصدق لو لم يكن مع تلك الطبيعة
قوى جوانية وكذلك المنع على قوله وما له قوى جوانية لا يكون له طبيعة واحدة او على السالبة الكلية القائلة لا شيء
مما له طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء مختلفة وكلام الامام لم يندفع بما ذكره الشارح لا يقال لو كان في الجسم البسيط
مع الطبيعة الواحدة قوى اخرى لكان فيه تركيب قوى فلا يكون جسما بسيطا لانا نقول ليس المراد من بساطة
القوى والطبايع ان لا يكون في الجسم البسيط طبايع مختلفة حتى لو قدرنا في الماء ان يكون طبيعة تقتضي حرارة وطبيعة اخرى
تقتضي يبوسته واخرى تقتضي خفته لم يخرج عن بساطته لمساواة اجزائه كلها في جميع تلك الطبايع بل المراد
ان لا يكون له اجزاء مختلفة الطبيعة كما صرح الشارح به وقيل لا مخلص عن هذا الاشكال الا بدعوى عموم …
الثالثة في حد الطبيعة على ما مر قوله ويرد بها ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعي حاصلا لان الجسم اذا خلي و

طبيعة واحدة تصدر عنها اشياء مختلفة ولا شيء مما له …

غاية الفهم

طبعه

طبعه فهو حاصل في مكان معين على شكل معين وهذا العارض لا بد له من سبب وذلك السبب ليس الا طبيعة الجسم فهو ان كان
طبيعي وشكل طبيعي فان قلت اجزاء العناصر ليست تقتضي موضعا معينا لان النقع في امكنتها احيانا … الجزء الطبيعي
ربما يمكن في جزء من مكان الكل وربما يقع في آخر … ان المراد الجسم البسيط الكلي لا اجزاء البسائط فان الجسم البسيط الكلي
يقتضي موضعا معينا وشكلا معينا والمراد بقوله اراد به البسيط والمركب البسيط الكلي والمركب ومما يؤيد هذا ان
الشارح سيصرح بان جزء العنصر ما دام منفصلا عنه لا يكون في المكان الطبيعي وفيه نظر لان الجزء البسيط اذا خلي
وطبعه فله مكان معين لان كل البسيط كذلك فكيف صار هذا طبيعيا وذلك كل ليس طبيعي ولعله قول جزء البسيط
لو خلي وطبعه لاتصل بالكل فلا يبقى جزءا ما دام جزءا وموجودا فهو لم يخل وطبعه لكن لا حاجة الى تخصيص الجسم البسيط
بالكل ثم النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان الغالب دون اجزاء اخر مع ان نسبتها الى جميع تلك الاجزاء
على السوية فان قلت قوله اراد به البسيط والمركب جميعا مناف لقوله الشكل متشابه لان الشكل ليس متشابها في
الاجسام المركبة والبسيطة معا فقوله اعتبار الاختلاف والتشابه ليس في جميع الاجسام بل في البسائط والمراد ان الشيخ اورد
مثالين احدهما مختلف في البسائط والآخر متشابه فيها ولا ينافي هذا عموم الحكم بالموضع والشكل قوله واشترط بعد
على انه شرط لا بد وليس كذلك لانه اذا عرض له شرط غريب لم يكن خلي وطبعه فهو عطف تفسيري وجعل الامام …
وارد الوضع المعين وقال الامام اورد الموضع اذ ليس لكل جسم موضع بل كل جسم لو فرض خلوه عن جميع ما ليس له بحسب
خصوصها … بحيث يحصل له وضع معين على انه لا بد ان يكون ذلك الجسم بحيث لو كان هناك اجزاء اخر كان له نسبة الى الاجزاء
القريبة والبعيدة منه ولا بد له من شكل معين اذ لا بد ان يكون له حد واحد كما في الكرة او حدود كثيرة كما في المكعب وقال
الشارح المراد بالوضع على تقدير ان يكون في النسخة … لقوله لا المقولة كما حمله الامام عليه لانه عما فصله بانه
غير سبب خارج الا انه ذكر الشكل من غير ذكر الوضع لان الشكل هيئة الحدود والوضع … ذكر

المعنى هيئة الاحواء فهو عارض للجسم بعد الوضع واقول للامام وان حمل الوضع على المقولة الا انه صح ما ذا اراد بالوضع
لا الوضع المحوي ولا شك ان الوضع الحادث يحتاج الى وجود امر في الخارج واتجه السؤال الوارد على الوضع لانه بمعنى المحل
فانه السطح الباطن الحاوي وحينئذ لا يكون مقتضى طبع الجسم واما اعتبار ذكر الشكل من ذكر الوضع فيحتمل
غاية ان اعتبار الوضع سابق على اعتبار الشكل مع انه ان الشكل معلول الوضع لكن ذكر المعلول لم يعر عن ذكر العلة
قوله ولو كان الطباع مبدأهما اولوجوبهما لزال عنه ذو الهمامة فيه منع ظاهر فان المبدأ هو العلة الفاعلة على
لا يستلزم المعلول لاحتمال التخلف لوجود مانع او عدم شرط نعم لو اريد بالمبدأ العلة التامة يظهر الفرق بان العلة
للاستيجاب والاستحقاق لا للاستلزام لا الاستحقاق لا الاثر والعلة التامة للشيء لا يتخلف عنها لكنهم لا يكادون يطلقون
المبدأ على العلة التامة كما صرح به في تعريف الطبيعة والاولى ان يقال لو قال مبدأ ذلك او مبدأ وجوبه لاحتمل ان يستند
الى الوهم امتناع تخلف الاثر عنه علاقة مبدأ لا استيجاب قوله واعلم ان الجسم اما بسيط البسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا
واحدا لما مضى من ان البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئا مختلفا واما جزء البسيط فمكانه جزء
مكان الكل وهذا انما يستقيم لو كان المكان هو البعد المفطور او الخلاء وان كان المراد به السطح الباطن فجزء مكانه
هو جزء مكان الكل الا في جميع الصور فان شيئا من مكان الذهب الذي هو جزء الفلك ليس من مكان الفلك اصلا والابداع
يقال بالاشتراك على ايجاد لا يكون مسبوقا بزمان وهو مقابل للاحداث وعلى ما يقابل التكوين والاحداث معا وهو ان
اما ان يكون مسبوقا بمادة او زمان او لا فان لم يكن مسبوقا فهو الابداع وان كان فان كان مسبوقا بزمان فهو الاحداث والا فهو
التكوين فالاحداث ايجاد مسبوق بمادة وزمان كالاجسام المحدثة والتكوين ايجاد مسبوق بمادة دون زمان كالافلاك
وليس هنا قسم آخر وهو ايجاد مسبوق بزمان دون مادة لان كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدة وقوله يقتضي وجود
الخلاء بحالة الابداع فيه نظر اما اولا فلان المركب وان كان افراده محدثة لان مطلق المركب قديم فلا زمان الا

لو وجد في ذلك الزمان مركب واما ثانيا فلانه لا يجوز ان يتمكن في ذلك المكان بسيط قسرا ولو كان القاسر ذو زمان
الخلاء وقوله لوجب خلو مكانه لا نسلم ذلك وانما يخلو لو لم يتخلل الجسم الذي هو ابده واما ان مكان المركب ما
يقتضيه غالب اجزائه على الاطلاق ويجب المكان فهو تام ايضا لجواز ان يكون الصورة النوعية التي للمركب
مقتضية لحصوله في مكان المغلوب فيما يفيد الصورة النوعية مثلا عظيما كما ان ثقل الذهب ليس كثقل الارض
الارضية بل هو مستفاد من صورته النوعية واما مكان القسم الثالث فلا يعقل وجوده فيه لانه اذ لم يغلب شيء
من الاجزاء اصلا كانت نسبة جميع الامكنة اليه واحدة فلا ينتقل الى شيء منها بل يبقى حيث وجد على
الشيخ اذا تساوت المجاذبات عنه بالجسم رجح بكون الضمير في عنه يرجع الى المكان الذي يقع وجوده فيه
ومعناه ان جذبات العناصر الكلية اياه متساوية لتساوي جذبات القطع المقابلة فيقتضي الصمم وهذا مجرد على
لان هناك جذبا محققا لما ثبت من ان حصول الجسم في المكان بحسب استحقاق وطبيعي وفي بعض النسخ اذا تساوى
المحاذيات عنه بالجسم فلا يعود الضمير الى المكان اذ لا معنى له بل الى المركب يعني ان محاذيات اجزاء المركب متساوية
فلا بد ان يقال منه لا عنه لان المركب بمحاذيات الا ان المحاذيات يتجاوزه عن المركب قوله شرع في الشكل الذي هو
ان شكل البسيط مستدير لان الشكل مقتضى طبيعة الاجسام والطبيعة في الجسم البسيط واحدة وتأثير الفاعل
الواحد في المادة الواحدة لا يكون الا متشابها فيكون شكله مستديرا لان الشكل المضلع يختلف لكون جانب منه
سطحا وآخر خطا وآخر نقطة وفيه نظر لا لا نسلم ان تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا بد ان يكون متشابها لم
لا يجوز ان يكون له جهات واعتبارات يصدر عنها بحسبها في مادة واحدة افعال مختلفة والثابت ان الواحد من جهة
واحدة لا يصدر عنه الا واحد ثم انه اورد على الدليل معارضة ونقضا اما المعارضة فاليه اشار بقوله فان قيل
الا اذا كان الخلفة فقد بيننا ان البسائط لا يجوز ان تشترك في الشكل المستدير اذا اشتركها في الشكل مستلزم

في الطبيعة كما ان اختلافها في الشكل يستلزم اختلافها في الطبيعة واجاب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف
العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد العلة فان تنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات وتنافي الملزومات لا
يستلزم تنافي اللوازم فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فلم لا يجوز ان لا يستلزم اختلاف العلل
بل يمكن اسناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن اسناده الى الطبايع المختلفة لكونه … في الفصل السابق ان
الشكل طبيعي اجاب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير مستند الى الطبايع
من استناد الاشكال الى الطبايع فالشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق لازما
المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض واشار اليه بقوله وقد يقال ان يقول
ان اجزاء الارض بسيطة وهي ليست مستديرة الشكل والجواب ان شكل اجزاء الارض ليس شكلا طبيعيا لان
الكلام في الاشكال الطبيعية فان قلت لو كان شكلها بالقسر اذا خليت وطبعها وجب ان يعود الى الاستدارة اجاب
مانعة من العود فان قلت لو كانت اليبوسة مانعة عن حصول الاستدارة وهي من مقتضيات اجزاء الارضية لم يكن
طبيعة واحدة مقتضية للشيء وما يمنع عن حصوله ومن البين استحالة ذلك اجاب بان المانع بالعرض …
قوله واعترض الفاضل الشارح اعترض الامام على الدليل المذكور بطرفين الاول ان الشكل مقتضى طبيعة الجسم
الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع انه لا يخرج عن وضع فلا يجوز ان لا يقتضي الجسم شكلا معينا …
خلوه عنهما والجواب ان كل جسم اذا خلي وطبعه يعلم بالضرورة انه يكون له حكما معينا وشكلا معينا فيكون المكان المعين والشكل
مقتضى طبيعة الجسم بخلاف الفلك فانه اذا خلي وطبعه لا يكون له وضع لان الوضع هو النسبة … وفيه نظر لان
والوضع المعين ليس من طبيعة الجسم اما الشكل فلان لزومه الجسم موقوف على نهاية ابعاده ولا شك ان الجسم …
حيث طبيعته ان يكون متناهيا وما عرض الشيء بواسطة ليس هي بالذات … عرضيا …

بلانه لما كان هو السطح الباطن الحاوي فانما يلاحظ حاويه لا يقتضي ان له مكانا مجرد النظر الى طبيعة الجسم لا يقتضي ان
وهذا قد يرتفع بالطرف الثاني النقض بالفلك فانه بسيط مع ان له اشكالا مختلفة اما الكواكب والافلاك … الى الخارج
المركز والمتمم والخارج المركز شكل والكل من المتمم شكل مخالف له واما … فلانه لا يشتمل على …
كوكب والفلك شكل والتدوير شكل آخر والتدوير مع الكوكب شكل آخر مخالف له وهذه الاشكال المختلفة اما ان يكون
قسرية وهم لا يجوزون ان يكون شيء من احوال الفلك بالقسر لانه لا قاسر هناك ولا قسر دائم والا لزم التعطيل في الوجود
واما ان يكون طبيعية فيلزم اختلاف افعال الطبيعة الواحدة فان قلت لا اختلاف في الشكل لان جميع اشكال الخارج
والمتممات في جميع الاشكال التداوير والتدوير والفلك مستديرة غاية ما في الباب تعدد الاشكال المستديرة ولا
تعدد فيه بقول الدليل هو ان تأثير الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا يختلف ولا يتجه هذا الدليل ان يجب ان
لا يختلف اشكال البسيط وان كانت مستديرة وقوله متممات الافلاك والتدوير مخالفة لما تقتضيه الاستدارة
ليس معناه ان شكلها مخالفة لما تقتضي استدارة الفلك اي الشكل المستدير الذي للفلك والجواب ان اختلاف
الاشكال في الفلك ليس من صورة واحدة بل من اختلاف الصور والفعل كما يختلف باختلاف القوابل يختلف
الفواعل وقد حصل للفلك صورة نوعية تقتضي كرية شكله لكن اتصل به صورة اخرى افرزت منه كرة اخرى
هي خارج المركز او تدويرا او كوكب فحصل له اشكال مختلفة فان قلت حصول الصور المختلفة لا بد ان يكون لاختلاف المواد
او لاختلاف استعدادات مادة وذلك غير متصور في الفلك اجاب بمنع الحصر فان من الجائز ان يحصل صور كمالية
بعض البسائط في الفطرة الاولى لا لاسباب تعود الى العقول الفعالة كما جاز اتصالها بعض المركبات لا لامور تعود الى
القوابل في الفطرة الثانية والصورة الكمالية هي التي لا تفارق الى بدل اما انها لا تفارق اصلا كالصورة الفلكية
او انها تفارق الى بدل كالصورة الحيوانية فلست اذا فارقت حلت بدل الحيوان صورة اخرى في جميع

اشكالها غير مستديرة فانه ظ البطلان
بل معناه ان اشكالها …

انحلت التركيب وكذا الثالث والصورة المعقبة للبدن كالصورة المنوية ففي ههنا اشكالات احدها ان الصورة
الاولى لما كانت صورة الفلك الكلي فلا بد ان تسري في جميع اجزائه واما الصورة الاخرى فلانها صورة الخارج
فيكون فيه صورتان نوعيتان وهو ممتنع وجوابه المنع من استحالة ذلك فان جميع صور العناصر في المركبات فيه
وحل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان نوعيتان والآخر انه
لو كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وجوابه ان معنى تركيب القوى ان يكون
لجزء الجسم قوة ولجزء آخر قوة اخرى حتى اذا كان الجسم مركبا من الجزئين كان فيه تركيب قوتين وههنا ليس الحال
كذلك فليس في المتمم الا قوة فيهما الا في الخارج فلا يكون في الفلك تركيب قوى والآخر ان الخارج عن
النقض لابد ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل وهو ليس كذلك لانه اذا جوز في الفلك ان تحصل فيه صور مختلفة
هي مبادي اشكال مختلفة فلا تجوز في البسايط حتى يكون صورها مبادي افعال مختلفة فلا يلزم ان يكون شكلها
مستديرا وجوابه ان كل صورة تفرض في البسيط فهي واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا يختلف تأثيرها فلا
الا الشكل المستدير والآخر ان الصورة التي تتعلق بمجموع الفلك وتوجد سارية في جميع اجزاء الفلك فيكون
الخارج والمتمم افرادا من نوع الفلك لان صورة الخارج والمتمم النوعية صورة الفلك الكلي النوعية كما نص عليه
بقوله مع بقاء الصورة الاولى فيلزم تعدد افراد المبدع وقد صرحوا بوجوب انحصار المبدع في شخصه فاذن هذا
السؤال لا يرد في الخارج لان نوعيته لا تتحقق بمجرد صورة الفلك بل فيه صورة اخرى وتم نوعيته على
الاطلاق فتكون نوعية الخارج انما تتوقف على الصورة الاخرى فهو فرد آخر وان وقف كان الخارج مع الفلك
الفلك فلا يكون الفلك بسيطا ولو كان مع بساطة الفلك لحاجته الى الجمع بين الصورتين في الخارج والمتمم
وزعم ان الامام قرر هذا المنع بوجه آخر وهو ان متمم الخارج مختلف الثخن هذا الاختلاف ليس بقسري عندهم بل

طبيعي مختلف فمن طبيعة الفلك في المقدار ثم لا يجوز اختلاف فعلها في الشكل وايضا الفلك المكوكب
يركز فيها الكوكب وذلك الثخن في جانب من الفلك دون جانب فما فعلت طبيعة الفلك في مادته فلا يشتبه
ولعل الشارح انما غير هذا التقرير الى اختلاف الاشكال لان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا
بل معناه ان يكون من نوع واحد واختلاف الثخن وغير الفلك لا يخرج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا
مالا اذا اشتمل على السطح والخط الطريق الثالث النقض بالقوى المصورة فانها قوى طبيعية مبدأ الاشكال
عندهم فهي اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا لزم ان يكون شكل الحيوان كرة
واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال مختلفة
فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فلزم ان يكون البعض مانعا للبعض عن اقتضاء الاستدارة
الحيوان كرة واحدة وان منع فلا يجوز ان يكون مع طبايع الاجسام ما تمنعها عن ذلك والجواب لا نم ان القوة
ان كانت بسيطة ومحلها مركب لزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم من ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها
في الجسد وكذلك لا نم انها اذا كانت مركبة في مركب لزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل
القوة المركبة في المركب فعلا واحدا في واحد واحد وذلك ممنوع قوله يريد باثبات الميل وهو الذي يسميه المتكلمون
اعتمادا الاعتماد عندهم الميل اما الى فوق وهو الخفة او الى سفل وهو الثقل ومحرك الجسم انما يحرك الجسم نحو سطح حتى
كانت الطبيعة تحرك جسمها بحيث لولا الميل الى الحركة لم تصدر عنه الحركة بواسطة والقاسر يحدث ميلا في المقسور
محركة فانا نعلم بالضرورة ان الرامي يحدث حالة في السهم تحركه بحسبها وبسبب احتياج الحركة الى الميل ان الحركة تختلف
والضعف والطبيعة لا تختلف فيجب ان لا يكون اختلاف الحركة من الطبيعة بالذات بل بواسطة امر يقبل الشدة
فان كل حركة انما تقع في زمان يمكن ان يتصور وقوعها في زمان اقل فيكون اسرع او في زمان اكثر فيكون ابطأ فهي لا تخلو عن حد

من السرعة والبطء والسرعة والبطء يقبل الشدة والضعف لان اي حد من السرعة نفرض فيمكن فرض حد آخر اسرع منه
وحد آخر ابطأ منه وقوله هو شيء واحد بالذات معناه ان الحد الذي هو السرعة بعينه الحد الذي هو البطء انما
صار ذلك الحد سرعة بالاضافة الى حركة وبطؤ بالقياس الى حركة اخرى واعترض بان الحد الذي هو سرعة وبطؤ
بالاضافتين ليس الا هو نوع من السرعة والبطء وليس هو بقابل الشدة والضعف وانما القابل لهما مطلق السرعة والبطء
فكيف قال وهو كيفية تقبل الشدة والضعف وايضا انواع الكيف [illegible] والسرعة والبطء ليستا [illegible]
لان المحسوس بالذات هو الاضواء والالوان وليست السرعة والبطء شيئا منهما بل الحركة [illegible] ولا من الكيفيات
النفسانية والاستعدادية وذلك [illegible] السرعة والبطء اضافتان عارضتان للحركة لا انهما كيفيتان [illegible]
الاضافة وانت خبير بان هاتين القضيتين اللتين ورد الاعتراض عليهما مستندتان الى ما لا حاجة الى بيانهما في
البيان ولما كان الطبيعة لا تقبل الشدة والضعف لانها جوهر وسيصرح ان الجوهر لا يقبل الشدة والضعف واما
انه لزم من هاتين المقدمتين استناد الحركة الى الطبيعة بتوسط الميل فلان الطبيعة لما لم تكن قابلة للشدة والضعف
كان نسبتها الى جميع الحركات على السوية فصدور حركة معينة منها ليس اولى من صدور حركة اخرى فلا بد من امر
متوسط بين الطبيعة والحركة يقبل الشدة والضعف وهو الميل فانه يختلف اما بحسب اختلاف احوال الجسم في المقدار
فان الجسم الكبير يكون الميل فيه اكثر من الصغير او في التخلخل والتكاثف كما ان شبرا من الحديد يكون الميل فيه اكثر من الميل
في شبر من [illegible] او في الاندماج والانتفاش كشبر من الحجر يكون الميل فيه اكثر من الميل في شبر من العهن المنفوش واما بحسب
اختلاف امور خارجة عن الجسم كرقة الماء وغلظه فان قيل السبب الذي يستند اليه الميل اما ان يكون قابلا للشدة والضعف
او لا فان لم يقبلهما امكن استناد ما يقبلهما الى غير القابل فلم لا يجوز استناد الحركة الى الطبيعة بالذات وان قبل [الشدة]
والضعف فلا بد له من سبب آخر فاما ان ينتهي الى غير قابل الشدة والضعف او يتسلسل وهما [illegible] فلم لا يجوز استناد الحركة

ذاهبة

الى الطبيعة بالذات لانها قابلة للشدة والضعف لعوارض [illegible] ايضا استناد الميل الى الطبيعة بالذات لكونه قابلا لهما
فلا بد من ميل آخر لانا نقول اصل الميل من الطبيعة واما اشتداده وضعفه فبحسب اختلاف الاحوال الداخلة والخارجة
لانا نقول لم لا يجوز ان يكون كذلك في الحركة ثم ان وجه الاستدلال على انه لا بد من امر متوسط ملائم انه لو لم يحصل الميل
لم يعلم انه كذلك [illegible] من هذا الكلام اثبات الميل فان الميل بديهي الوجود محسوس من [illegible] او يصح
ان يمد خلاف حركة الجسم فانا نحس بالميل في الزق المنفوخ المسكن تحت الماء وفي الحجر المسكن في الهواء [illegible]
انه يقتضي صعود الزق ونزول الحجر وهذا عنوان الفصل التنبيه الى ان المراد ان يبين احتياج الطبيعة في تحريكها
الى الميل وما الحكمة في ذلك وقد اشار اليه في اول الكلام بقوله وسبب احتياجه الى ذلك [illegible] ان الطبيعة
فان الذات غير قابلة للشدة والضعف والحركة غير قارة الذات وقابلة للشدة والضعف ومن قواعدهم المشهورة ان
العلة لا بد ان تناسب المعلول فلما كانت الطبيعة في غاية البعد عن الحركة لم يمكن ان يصدر عنها الحركة بالذات
[illegible] الميل وهو قار الذات قابل الشدة والضعف فناسب الحركة من جهة احتماله الشدة والضعف وناسب الطبيعة
من جهة انه قار الذات فامكن ان يصدر الحركة عن الطبيعة بتوسطه فهذا مجرد بيان مناسبة ما قوله وهذا [illegible]
محسوس في الحركة الاينية الميل محسوس في حالة الحركة وفي حال عدمها اما في حال الحركة فكما اذا حرك الحجر الى
اسفل [illegible] اليد في مسافة حركته فلا شك ان الحجر يؤثر في اليد [illegible] ذلك الاثر [illegible] ملاقاة الحجر لليد [illegible]
فملاقاة الحجر لليد لان اتصال سطحه [illegible] بسطح اليد [illegible] لان اتصال السطحين لا يؤثر في اليد وكذلك
[illegible] الحجر على شيء وكسره [illegible] اتصال السطحين بل بحسب ثقل الحجر فان [illegible] سطح الحجر [illegible] لا حركة
لشيء آخر وهو الميل والى ذلك اشار بقوله [illegible] واما في حال عدم الحركة كما يجد الانسان من الزق المنفوخ
المسكن واليه اشار بقوله وان تمكن [illegible] لان الميل اذا احس به عند التمكن من منع الجسم من الحركة [illegible]

علم الحركة واما الرواية الاولى ولن تمكن من المنع الا انما ضعيف منه فليس فيها اشارة الى ذلك لان غاية ما فيها
انه اذا ضعف الميل في الجسم يمكن المانع من منع الحركة واما الاحساس بالميل في هذه الحالة فلا دلالة للكلام عليه
فلهذا خص الشارح الاشارة الى الاحساس بالميل عند عدم الحركة بالرواية الثانية وقوله الا انما ضعف فعلى
الرواية الاولى استثناء من قوله ولن تمكن من المنع وعلى الرواية الثانية من قوله ويحس المانع او يمكن منه الا انه
ضعف الميل وانه اذا كان الميل في الجسم في غاية الضعف فربما يفوت عن الحس ادراكه فان قلت غاية ما ثبت ان الميل
موجود حال الحركة وحال عدمها فلا يكون آلة للطبيعة في الحركة فقط بل في السكون ايضا فقول الشارح
بل الميل حال الحركة علم بالضرورة انه مقتض للحركة ولا معنى لكونه آلة الا هذا المقدار قوله لما كان الميل
هو السبب القريب للميل لما كان سببا قريبا للحركة وجودا وهو كونه آلة انقسم بانقسام الحركة فكما ان
الحركة تنقسم الى الحركة الذاتية والحركة القسرية والحركة الذاتية تنقسم الى الحركة الطبيعية والنفسانية
كذلك الميل ينقسم الى الميل الذاتي والقسري والميل الذاتي الى الطبيعي والنفساني اما الميل الطبيعي فكميل الحجر
عند هبوطه الى الحيز الاسفل ولما كان الميل هو السبب القريب لا شك انه يمتنع ان يتحرك جسم واحد الى
جهتين مختلفتين بالذات لان كل حركة تقتضي توجها آخر فالحركات المختلفة متنافية وينافي العلل الا ان يكون لم
العلل فح يمتنع ان يجتمع في جسم واحد ميلان الى جهتين مختلفتين لان كل واحد منهما يقتضي اندفاع الجسم الى جهته
ويلزم من ذلك توجهه الى جهتين دفعة واحدة وهو مح ثم كان سائلا يقول الجسم اذا تحرك بالقسر الى خلاف
جهته فلا شك ان فيه ميلا قسريا الى جهة حركة القسر وفيه ميل طبيعي الى جهة حركته الطبيعية فقد اجتمع
فيه ميلان مختلفان اجاب بان القاسر اذا قسر جسما فاما ان يصير طبيعته مقهورة بالقاسر الى القاسر او تحرك
بالقسر واذا صارت مقهورة حدث فيه ميل قسري وانعدم الميل الطبيعي ويتحرك الجسم الى جهة القسر واحد

الميل

وتقدير الكلام ان المانع يحس بالميل سواء تمكن من المنع ام لا

الميل القسري في المسافة وبالضعف بحسب معاوقة الطبيعة وتفني الحركة من الملاء او يقوى كثيرا
المقاوم الى ان تقاوم الطبيعة الميل القسري فح ينعدم الميل القسري هناك يسكن الجسم زمانا بالوجوب على السكون
بين الحركتين الصاعدة والهابطة ثم يحدث الميل الطبيعي ضعيفا ويزداد قوة الى ان ينتهي الى موضعه الطبيعي
فان قلت سكون الجسم ليس بلازم وانما يلزم لو لم يكن الطبيعة والميل القسري آنية فانها اذا وقعت في آن لا يلزم سكون
قطعا فنقول سنثبت هذا ببرهانه في النمط السادس قوله لا شك ان الجسم اذا تصاعد بالقسر حدث فيه حركة متزايدة
فاذا اخذ في الضعف تفني نوع منه ويوجد نوع اضعف الى ان يبلغ الغاية ثم يوجد الميل الطبيعي نوعا بعد نوع
فيصير هذه الانواع صادرة عن القاسر والطبيعة او عن الفاعل الفياض اجيب بان الخصم يقتضي ان يكون انواع
الميل القسري صادرة عن القاسر الا انه قد يطلق على المعد التام انه فاعل فلما كان القاسر معد الجسم لحدوث
الميل اعدادا تاما قال ان القاسر حدث فيه الميل واما انواع الميول الطبيعية فمن الطبيعة وذلك التجدد
شبيه التقادم المذكور من معاوقة الطبيعة والميل القسري بالتفاعل بين البرودة الطبيعية والحرارة العرضية
في الماء ووجه التشبيه امران احدهما انه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة الخ وثانيهما انه كما كان ميل الطبيعة
المانعة الخ قوله كما يقال لولا اجتماع الميلين الخ من جواز اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد في جهتين
الحجرين المتساويين اذا رمي احدهما قوي والآخر ضعيف كان الحجر الذي رماه القوي اسرع من صعود الآخر ولو
الميل الطبيعي يحدث الميل القسري فيه معاوقة للميل القسري في الحجرين معا فلزم ان يتحرك حركة متساوية وان الحجر
المعاوق هو مبدأ الميل الطبيعي وهو الطبيعة لا الميل الطبيعي ولهذا تحرك الجسم الكبير الحركة القسرية اقل من الصغير
مبدأ الميل هناك اكبر لان الميل اكثر وايضا المعاوق الخارجي قائم والميل في احد الحجرين ضعيف محاذ له فبه يعني الحركة
علا في الحجر الآخر قوله شح اذا جذب جاذبان طرفي حبل نحو من مساويين فلا شك ان ذلك الحبل لا يختلف وضعه الا

سقط لم ولاسيما خواصها فلولا اجتماع الميلين المتضادين فيه لما عاد ولا والجواب ان عدم اختلاف الوضع لا لاجتماع

لا اتفاق الميلين فان كل واحد من القوتين لو انفردت احدثت في الحجر ميلا واذا اجتمعا انتفى الميلان فلا تحرك

قوله فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن فيه ميل لان ذلك الميل اما ان يكون الى الحيز الطبيعي او عنه والاول

ظاهر البطلان لان الميل الى الحيز الطبيعي طلبه وطلب الحاصل محال والثاني كذلك والا لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع

وفي نقل جواب الامام سهل سهو فانه قال الحجر انما يكون في موضعه الطبيعي لو كان مركز ثقله منطبقا على مركز ثقل العالم

هذا هو جواب الشارح ويحمل الكلام هاهنا ان المكان الطبيعي للارض ليس معناه ان يكون داخل الماء والهواء بحيث ينطبق مركز

ثقله على مركز العالم ومركز الثقل ما يحمل الثقل عليه من ترجيح جانب من الجسم على جانب آخر ولا شك ان مفروض المفصل

عنه ليس في داخل الماء والهواء بهذه الحيثية حتى يكون مكانه الطبيعي بل مكان الكل بخلاف ما اذا كان متصلا قوله ويمكن

الحركة بالميل القسري فان الامام دل هذا الكلام على جواز اجتماع الميلين المختلفين في الجسم الواحد لان المطلوب في الحركة

القسرية اذا كان لبس الميل الطبيعي حاصله لا محالة لكن المراد بالميل الطبيعي على ما ذكره الشارح قوله ويمكن

ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ الميل الطبيعي فقدم على الخوض في بيان البرهان اجمالا اربعة ابحاث الاول كل حركة

فلها ثلاثة اشياء زمان ومسافة وحد من السرعة والبطوء وكل حركتين متفقتين في واحد من هذه الامور فلو اختلفتا

في الامر الثاني اختلفتا في الامر الثالث على التناسب اي يكون النسبة بين المختلفين في الامر الثالث كالنسبة بين المختلفين

في الامر الثاني سواء كانت الحركتان من جسم واحد او جسمين فلو اذا اتفق كل واحد من هذه الامور اختلف الباقيان كذلك

اتفاق واحد مع اختلاف الباقيين بل اذا كان واختلف الباقيان فمعروض التناسب واجب فقد ظهر في قوله

التحقيق وهو كثير الوقوع في كلام القوم وبيان ذلك ان الحركتين اذا اتفقتا في واحد من تلك الاشياء واختلفتا في

فاما ان يكونا متفقين في السرعة والبطوء مختلفين في الباقيين واما ان يكونا متفقين في المسافة مختلفين

جملة

تناقض والصواب اتفاق واختلاف
اختلاف الباقيين

يكونا متفقين في الزمان دون الباقيين فان اتفقتا في السرعة والبطوء واختلفتا في الباقيين كان لاحدى الحركتين

مسافة طويلة وزمان طويل وللاخرى مسافة قصيرة وزمان قصير فنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة كنسبة

الزمان الطويل الى الزمان القصير لان تلك الحركة كلما كان زمانها اطول كانت مسافتها اطول وكلما كان اقصر

كانت مسافتها اقصر وان اتفقتا في المسافة واختلفتا في الباقيين فاحدى الحركتين سريعة والاخرى بطيئة

وكلما كانت ابطأ كان الزمان اطول فقصر الزمان بازاء السرعة وطوله بازاء البطء فنسبة الحركة السريعة الى الحركة

البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان النسبة هي اية احد المقدارين المتجانسين من الآخر الحركة

ثم العرض اما بحسب كمية المسافة او كمية الزمان فلو فرض اتفاق الحركتين في كمية المسافة فاختلاف الحركتين في

الكمية وتناسبهما انما يكون بحسب كمية الزمان لان كمية الحركة السريعة هي الزمان القصير وكمية البطيئة هي

الطويل وان اتفقتا في الزمان واختلفتا في الباقيين فللحركة السريعة مسافة طويلة وللحركة البطيئة مسافة قصيرة

لانه اذا اتحد الزمان فكلما كانت الحركة اسرع كانت المسافة اطول قطعا وكمية الحركة المختلفة هي كمية المسافة

فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وقد ظهر من هاهنا ان طول

وقصر الزمان بازاء السرعة وقصر المسافة وطول الزمان بازاء البطء وقوله التحرك في الاقسام الثلثة ثم من

واحد او متعدد او ان ادعم او حاصل لان مقدمة البرهان ما اذا كانت الحركتان من جسمين البحث الثاني الحركة

تقتضي الزمان والمسافة نفسها لا بحسب السرعة والبطء لانه لا تنفك عن السرعة والبطء فهي مقيدة بعلو السرعة

والبطء غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا في الخارج فالمستدعي للزمان هو الحركة مع حد من السرعة والبطء

وفيه نظر من وجهين اما اولا فلانه لو صح ذلك لزم ان لا يقتضي شيء شيئا بحسب نفسه لان كل شيء يعرض له

احد المتقابلين اي متعرضين كالفرد والزوج عنهما غير موجود مع ان كل شيء لانه لا يكون وحده موجودا

اللازم وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فلا بد ان يكون لاحد المقتضيين او اللازم دخل في اقتضاء الشيء واما

ثانيا فلان المراد بالافراد ... لا بشرط شيء فلا تم انها غير موجودة واما المهية بشرط لا شيء فتم انها لا توجد

لكن لا يلزم ان يكون للسرعة والبطؤ دخل في اقتضاء الحركة ويمكن المقتضي عن الطرفين بان يقال الحركة بطء ان السرعة

والبطؤ دخلا في اقتضاء الزمان ... الحركة لا تقتضي الزمان الا مع وصف السرعة والبطؤ لا بد وان الحركة لا تقتضي

الزمان الا اذا وجدت في الخارج ولا توجد في الخارج الا اذا كانت سريعة او بطيئة وهذا القدر كاف في تحرير

البرهان البحث الثالث اختلاف السرعة ... في الحركات النفسانية يكون بحسب اختلاف الحيل والارادة حتى ان

تخيل حركة سريعة تنبعث منه ميل بحيث ... الحركة السريعة وان تخيل حركة بطيئة تنبعث منه ميل كذلك او

ان كانت طبيعية او قسرية فاختلاف الحركات ... ليس من الطبيعة اذ لا تفاوت فيها ولا شعور لها ولا من

لانه مفروض على اتم الاحوال بل لان المفروض نحو بكسر ... واحد فان قلت سيعرف في النمط الرابع ان الطبيعة شعورا

فسلب الشعور عنها منافيه فنقول المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة تحركها طوعا لا اختيارا

ضرورة ان الحجر لا يمكن ان لا يتحرك الى اسفل فلا يختلف اقتضاؤها وانما يكون اختلاف السرعة والبطؤ في الحركات

والقسرية من المعاوق لان الطبيعة والقاسر لا يقتضيان لذاتهما الا الحصول في المكان الطبيعي او القسري لكن لما كان

عنهما الحصول فيهما لا يكون الا بالحركة فهما لا يقتضيان الحركة الا لاقتضائهما الحصول في المكان الطبيعي والقسري

فلولا معاوقة عنهما لكانت الحركة واقعة لا في زمان لا ممكن فلا يختلف بالسرعة والبطؤ فلا حركة ولما كان المعاوق

قسمين اما داخليا او خارجيا والمعاوق الداخلي يمتنع ان يوجد في الحركة الطبيعية فلم يمكن الاستدلال لا

الحركة الطبيعية على المعاوق الخارجي ويستدل على المعاوق الداخلي باختلاف الحركة القسرية البحث الرابع

قوله وجه الاستدلال ان نشأن الحركة لا وجد في الخارج الا سريعة او بطيئة ولا توجد سريعة او بطيئة الا

عن المعاوقة فلما كان اختلاف السرعة والبطؤ لاجل اختلاف المعاوقة كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة

والمعاوقة الكثيرة بازاء البطؤ فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة

السريعة وايضا نسبة المعاوقة في القلة والكثرة نسبة المسافة الى المسافة على التكافؤ اي على ان يكون القلة في

بازاء الكثرة في المعاوقة والكثرة بازاء القلة حتى يكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة

الى المسافة القصيرة لانه قد عرفت ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة

وان نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فكان نسبة المعاوقة الكثيرة الى

المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة اما اولا فلانه عكس النسبة واما ثانيا فلان

المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة ونسبة الحركة البطيئة الى الحركة

السريعة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كما ذكر وايضا نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة نسبة

الزمان الى الزمان في القلة والكثرة على التساوي حتى ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الزمان

الزمان الطويل لان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة ونسبة

السريعة الى الحركة البطيئة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وعند اتحاد المسافة يكون قصر الزمان بازاء السرعة

وطوله بازاء البطؤ وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير

المذكورين في المسافة فهذه ستة مقدمات في هذا البحث وفي مقدمتي المسافة نظر لان نسبة المعاوقة القليلة اذا

كانت بالنصف كيف يكون نسبة المسافة الطويلة ونسبة المعاوقة الكثيرة اذا كانت بالنصف كيف يكون

القصيرة ومن المعضلات من يجيبه بقول النسبة على عكس ما ذكر فانه اذا رمي احد بقوة حجرين مختلفين بالعظم والصغر

مثلا ان الحجر العظيم لكثرة المعاوقة فيه يقطع مسافة قصيرة فنسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة

المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة حتى اذا كانت المعاوقة الكثيرة ضعف المعاوقة القليلة كانت المسافة الطويلة
ضعف القصيرة وعلى هذا لو كان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة
فان كانت الاولى بالنصف كانت الثانية بالنصف وهكذا وح لابد من القدح في احدى مقدمتى الدليل او
في المقدمة الثانية فقد جا قوله اذا ثبت ذلك فنفرض مقدم الابحاث سالك في اثبات الدعوى طريقين
طرق في اثبات المعاوقة الخارجية وهي الملا والداخلة وهي الميل طريقا عاما للميل اما الطريق الاول العام فهو انا نفرض
جسما عديم المعاوقة وتحرك في مسافة فاما ان يكون حركته لا في زمان وهو مح او يكون حركته في زمان فنفرض جسما اخر
مع معاوقة يتحرك في تلك المسافة فيكون حركته في زمان اطول لان الحركة اذا كانت مع المعاوقة تكون ابطأ من
الحركة لا مع المعاوقة وقد تقرر في البحث الاول ان الحركتين اذا اتفقتا في المسافة واختلفتا في السرعة والبطؤ اختلفتا
في الزمان ايضا ويكون طول الزمان بازاء البطؤ ولا شك ان بين الزمانين نسبة فلنفرض جسما ثالثا له معاوقة اقل
من الاولى على نسبة الزمانين اي يكون نسبة معاوقته الى معاوقة كثير المعاوقة نسبة زمان عديم المعاوقة الى زمان
كثير المعاوقة فهو لا محالة يقطع تلك المسافة في زمان عديم المعاوقة لما تقرر في البحث الرابع ان كثرة الزمان بازاء كثرة
المعاوقة وقلة الزمان بازاء قلة المعاوقة حتى ان المعاوقة كلما كانت اكثر كان الزمان اكثر وكلما كانت اقل كان اقل فان
كانت حركة عديم المعاوقة في ساعة مثلا وحركة كثير المعاوقة في ساعتين كان حركة قليل المعاوقة ايضا في ساعة
نسبة المعاوقة الى المعاوقة نسبة الزمان الى الزمان وزمان عديم المعاوقة نصف زمان كثير المعاوقة فيكون معاوقة
قليل المعاوقة نصف معاوقة كثير المعاوقة فيلزم ان يكون الحركة مع المعاوقة كالحركة لا مع المعاوقة هف وقوله الا ان الحركة
عديم المعاوقة استثناء من قوله فيلزم من ذلك الخلف اي لزم الخلف الا ان نفرض حركة عديم المعاوقة في آن ويكون
حركة كثير المعاوقة في زمان وحركة قليل المعاوقة في زمان اقصر فلا يلزم الخلف فهذا البرهان لو تم على اثبات الميل كان

الاجسام

الاجسام المختلفة بالذات التي تتحرك في مسافة واحدة بقوة واحدة قسرية ولو تم على اثبات الملا فرض
اجسام تختلف في الطبيعة والمقدار تتحرك في مسافات مختلفة في المقدار مختلفة خلاء وملا غلظا ورقة او
فرض جسم واحد يتحرك في تلك المسافات لكان كذلك ايضا واعترضوا بانه ليس يلزم من كون المعاوقتين على نسبة الزمانين
كون الزمانين على تلك النسبة وانما يكون كذلك لو لم يكن زمان الحركة الا بازاء المعاوقة وهو مم فان من الجائز
استدعاء الحركة بنفسها قدرا من الزمان والمعاوقة قدرا اخر وح لا يلزم الخلف المذكور وهو كون الحركة مع
عائق كهي لا مع العائق ولا التالي المذكور وهو وقوع الحركة في الآن ففي الفرض المذكور لما كانت حركة عديم المعاوقة
في ساعة كانت الساعة بازاء الحركة نفسها فلا يكون بازاء المعاوقة الكثيرة الا ساعة واحدة وح يكون حركة
قليل المعاوقة في ساعة ونصف ساعة فلا محذور والجواب بانا نثبت ان الحركة لا تخلو من السرعة والبطؤ وهما
يحصلان بحسب المعاوقة فلا حركة لا مع المعاوقة فاذا كان الزمان بازاء الحركة يكون بازاء المعاوقة لا محالة وقد
زاد بعضهم ايضا انه لو وجدت الحركة لا مع السرعة والبطؤ في زمان لكانت في نصف ذلك الزمان اسرع وفي
ضعفه ابطأ فكانت مع السرعة والبطؤ هف واعلم ان هذا البرهان لو ورد على اثبات معاوقة مطلقة او على
اثبات المعاوقة الخارجية اتضح وجه التخلص عن هذا الاشكال فيه بما ذكر واما لو ورد على اثبات معاوقة داخلة
هو الميل لم يزل الاشكال لجواز ان يكون حركة عديم الميل مع معاوقة خارجية وح يستدعي قدرا من الزمان
لو الميل بمقتضى زمانها وزمانا آخر بازاء الميل وضعف الميل زمانها وقدرا آخر من زمان النسبة ولا يلزم الخلف
واما الطريق الخاص فهو انه لو امكن ان يتحرك بالقسر ما لا ميل فيه بالطبع لزم ان يكون الحركة القسرية خالية
مع العائق والتالي باطل بيان الملازمة انا لو فرضنا عديم الميل يتحرك في مسافة بالقسر وجسما فيه ميل بتلك القوة
مستوفي تلك المسافة فلا بد ان يكون زمان حركته اطول ثم اذا فرضنا جسما ثالثا فيه ميل اقل ولا بد ان يقطع

فى الزمان الاطول مسافة اطول من المسافة الاولى لما ثبت فى البحث الرابع ان طول المسافة بازاء كثرة المعاوقة
بازاء كثرة المعاوقة فلنفرض ان المسافتين على نسبة الزمانين اى تكون نسبة مسافة ذى الميل الضعيف الى المسافة الاولى
كنسبة زمان ذى الميل القوى الى زمان عديم الميل فاذا قطع الجسم الثالث المسافة الاطول فى الزمان الاطول
قطع المسافة الاقصر فى الزمان الاقصر لانه مع وحدة المتحرك نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان
لو تحرك عديم الميل فى ساعة ذراعا وقوى الميل ذراعا فى ساعتين فلو فرضنا ضعيف الميل يقطع مسافة حركته
نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمان قوى الميل الى زمان عديم الميل تكون حركته فى ساعتين ذراعين فيكون
فى ساعة ذراعا فالحركة مع العائق كالحركة لا معه هذا خلف وهذا البرهان زمانا ومسافة بخلاف البرهان الاول
كما فى صورتين مسافة واحدة وزمانا وقوله على نسبة تقتضى مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة الزمانين
على ما ترى احدهما ان الجسم الثالث يقطع مسافة وثانيهما لا بد وان تكون المسافة الثانية الى المسافة الاولى على
الزمانين وهو الفرض واما قوله لانه مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوى
فاعلم انه لا بد لنا ان نبين ولا هذه القضية ثم نبين وجه تعلق الحجة بها اما الاول فهو انه تبين فى البحث الرابع
نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فيكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة
نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة لان هذه النسبة عين تلك النسبة والمعاوقة القليلة والكثيرة هما الميل
القوى والضعيف فيكون نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة نسبة الميل القوى الى الضعيف واما وجه تعلق الحجة
بهذه القضية فهو انه لما فرض المسافتين على نسبة الزمانين فى نا مع المكان فالقضاء الاشكال ان بين الزمانين
كلما كان اضعف كان مسافته اطول لان نسبة المسافتين كنسبة الميلين ولما كان من نسبة ضعف الميل الى الاضعف
فى مراتب الضعف ما يقتضى مسافة اطول بل يكون على نسبة الزمانين قطعا وقد عرفت ان الممكن الصغير منسوب الى نسبة

الصغيرة

نسبة الميل القوى الى الضعيف على انه لا حاجة فى تمام البرهان اصلا الى
القصيرة اذا كانت بالضعف مثلا لا يكون الميل القوى فى ساعتين ذراعا وكلما اضعف الميل يزيد المسافة
فلا شك ان زيادة الذراع يصل الى فراسخ بحسب ازدياد ضعف الميل ويتوجه تكون نسبة مسافة ضعيف الميل
الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين وانما غير الفرض الذى فى الطريق الاول الى هذا الفرض حسما لمادة الاعتراض
بالكلية ولحاذاة لما فى الكتاب وعقل الامام عنه حتى اورد الاعتراض عليه ووجه ذلك وهو ان ضعيف الميل
وفرض حركته فى زمان قوى الميل كان يقطع مسافة اطول على القاعدة التى تمهدها فنسبة المسافة الطويلة الى
المسافة القصيرة نسبة الميل الضعيف الى الميل القوى ثم نسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير كذلك نسبة
المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة فنسبة الزمان الى الزمان الطويل وانه مع ذلك ظهر ان فرض الميلين على
نسبة الزمانين فرض صحيح على القاعدة المذكورة قوله واعترض الفاضل الشارح متبع الامام اولا الا
انه لو كان الجسم قابلا للحركة القسرية لا مبدا ميل كانت الحركة مع العائق كالحركة لا معه بناء على ان الزمان كله
بين ما زاء الميل واعترض بعد ذلك بمنع استحالة اللازم وانما يكون محالا لو كان الميل كلما اضعف تنحى حتى
الميل القوى وهو ممنوع لجواز ان ينتهى فى مراتب الضعف الى حيث لا يبقى له اثر معاوقة حتى يكون الحركة مع العائق
لا معه وذلك كما ان قطرات الماء اذا اشتد وكثرت اثرت فى نقر الحجر ولا اثر لقطرة من الماء فى النقر وكذا
من الحجر الهابط بكسر ما يلاقيه وليس لاصغر جزء منه اثر فى الكسر لا يقال القوة الحالة فى الجسم لا بد ان تنقسم بانقسامه
فحصل الجزء الصغير منه ان كان قوة مؤثرة فقد حصل المط وان لم يكن قوة مؤثرة كان حال حصة كل جزء من الاجزاء
التى لذلك الجسم كذلك ولم يكن على ذلك الفعل وقد فرضناه كذلك هذا خلف وان حصل القوة المؤثرة بعد انضمام الاجزاء
ح يعود الكلام المذكور لانا نقول حصة كل جزء من اجزاء الجسم من تلك القوة انما تكون مؤثرة بشرط اتصال الاجزاء
واما عند الانفصال فربما ينتهى جزء الجسم فى الصغر الى حد لا يبقى حصة من القوة مؤثرة فلا يمكن القطع بصحة وجود الميل

الموثر على التي نسبة بلا دو عند تعلق العالم السوال الغير موجه فان السوال انما توجه لو اشعر بمحذور وذلك قد انتفى بعد الكلام المذكور ولا معنى له الا ان يكون ذلك الكلام ان الهيولى الموثر الحاصلة عند اجتماع الاجزاء تلك القوى المفروضة او لا ومحلها هو الجسم المفروض وهي منقسمة بانقسام المحل وآخر السوال راجع الى الاول لا محذور فيه ثم نقض الدليل بالحركات الطبيعية والحركات الفلكية واما قوله والزم منه محالات فالمراد منه احد محالين فانه قال لو وقفت الحركة الفلكية على حصول جبل عائق فذلك الجبل ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة الشرط الجبل العائق عنها وقد تبع ذلك لم يكن طبيعيا كان جائز الزوال عن الفلك وهو شرط الحركة الفلكية فجواز زوال يستلزم جواز زوال المشروط فيلزم جواز السكون على الفلك وانه ممتنع واجاب الشارح بان الكلام في القوى الجسمانية والمفروض تجرد القوى عن الموانع الخارجة وعون الجواد اذا جرد النظر اليها من غير مانع خارجي من الصعود غير ان لا يكون موثر وتمام الكلام ممكن وعن النقض بالحركات الطبيعية الفرق من حيث ان المعاوقة الخارجة كافية في هذه الحركات القسرية فتمام الحجة هنا مع فرض الحركات في الملا المتشابه والمراد بالجهة ما هي الجهة بحسب النسبة لا ما هي على نسبة الميلين لانه غير تام على ما وقفت عليه وعن النقض بالحركات الفلكية بان احد لافرادها الاختلاف بالاختلاف المختلفات كما مر **قوله** وهم وتنبيه تقرير الوهم ان الامر ان لزوم الشكل والموضع والوضع للجسم طبيعي ثم لا يجوز ان يكون تخصيص بعض الاجسام ا وغيره من اسباب خارجية اتفاقية فانه كما جاز ان يكون للجسم مكان او شكل اتفاقا لا بحسب طبيعته جاز ان يكون كل الجسم مكانه او شكله كذلك كما ان المدن ذات الفصل في بعض الامكنة لا لاقتضاء طبيعتها بل بالاتفاق ثم لا يجوز ان يكون مكان الارض كذلك واما قوله صار او ونحوه فلا دخل في السوال بل جواب لسوال مقدر وهو ان يقال لو كان حصول الوضع او الشكل للجسم الاتفاق لا بحسب الطبع لم يكن للجسم شيء يستراح عنه لا لسبب **قوله** وليس كذلك اجاب بانه اذا حصل الجسم صار اولى فهذا لم ينقل مما اشتغل بها الا بسبب

فانه فرض

فرض كل جسم كذلك لان كلام السابل انظر في بعض الاجسام فيما نقضه في الجواب واما قوله وانحصر في الوضع الوضع يختلف باختلاف الاجسام ففيه نظر لانه ان اراد الموضع المعين فالوضع والشكل المعين ايضا يختص باختلاف الاجسام كما ان الشكل والوضع المطلقين كذلك بل ذكر الوضع ليصح القول الكلية والاتفاق بسبب طبيعي او ارادي او القسر دائم الاتصال والا كثر فلا تقتضي الاسباب والمسببات ان كانت دائمة او اكثرية سميت اسبابا ذاتية والا فلنسمه اتفاقية **قوله** احوال الجسم حال الجسم اما ان يكون بحسب طبعه او بحسب غيره فان كانت واجبة له بحسب طبعه لم يمكن ان يتبدل اصلا وان كانت واجبة له بحسب غيره فهي بالنظر الى الامر ممتنعة التبدل وبالنظر الى نفس الجسم ممكنة الزوال والموضع والوضع اذا كانا من قبيل القسم الثاني امكن زوالهما باعتبار طبع الجسم فيمكن ان يزول عنه فيقبل الحركة القسرية وقد ثبت بالحجة المذكورة ان كل ما يقبل الحركة القسرية ففيه مبدأ ميل طبيعي فيكون في الجسم ميل واما اشتراط في الحكم ان يكونا من قبيل القسم الثاني اما الوضع فلانه واجب للجسم الفلكي يستحيل خروج الجسم عنه باعتبار طبعه لا واجب له الا ممتنع خروجه عنه واما الوضع فلانه اذا كان بمعنى قبول الاشارة او جزء المقولة فهو كما واذا كان بمعنى المقولة فهو غير واجب وفيه نظر لان زوال الوضع عن الجسم لا يجب ان يكون بحسب حركة بل يجوز ان يكون بحسب حركة الغير فلم لا يجوز ان يمتنع وتبدل وضعه بحسب حركة غيره **قوله** حصول الكلات الاجسام في مواضعها الطبيعي واجب لعلل تقتضيها الاصول المراد بالاصول العقول المفارقة فان قلت لما كان وجوب حصولها بحسب العلل لكن اسبابها النظر الى طبايعها فلا دوز فيها وبين المؤلفات فتمتنع اسناد الكليات فيمتنع بحسب القسر لا يحصل الا حركة من الحركات فهو ممكن لا دائم وقيل المراد الاصول الحكمية وذلك لان خروج كل العنصر الى مكان آخر اما ان يكون مكان طبيعي فيلزم ان يكون للجسم مكانان طبيعيان وهو ممتنع واما ان يكون الى مكان قسري وهو ايضا ممتنع اذ لا قاسر هناك **قوله** يريد اثبات ميل مستقيم بان لها ان في تحدد الجهات يتبدل الميل المستقيم ولان الامر لجزء واجب الشيء من

اجزائه المفروضة فيه بطبعها او لا لان وضع جزء يجب محاذاته لبعض الاجسام الداخلة فيه وهي حال الجزء
ذكر المحاذاة والوضع في كلام الشيخ اشارة الى هذا الوجه وانما قلنا لان بعض اجزائه ليس اولى بالوضع من
بعض لبساطته [illegible] الابعاد لا يكون [illegible] فيجوز انتقاله عن ذلك الوضع ويكون فيه مبدأ ميل مستدير
لما تقرر [illegible] ذلك الميل لا يكون الى الاستقامة لامتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات بل الى
الاستدارة [illegible] ميل مستدير ثم كما ثبت ان في المحدد مبدأ ميل مستدير ثم انه متحرك بالاستدارة بالفعل
لان مبدأ الميل [illegible] فيكون المقتضي للحركة المستديرة موجودا والعائق عنها اما طبيعي او
خارجي وكلاهما مفقود [illegible] المقتضي لاستحالة ان يقتضي الطبيعة شيئا وما يعوقه واما الخارجي فلان العائق
الخارجي اما جسم ساكن او متحرك والجسم الساكن لا يعوق اذ مماسة الساكن للمتحرك غير ممتنعة واما الجسم المتحرك فاما ان
حركته مستديرة [illegible] الحركة المستديرة [illegible] او حركة مستقيمة او مركبة وانما يعوق المحدد لو تحرك حركة
او مركبة وهما محالان على المحدد فقد ثبت ان العائق عن الحركة المستديرة معدوم ومتى وجد مقتضى الحركة خاليا
عن وجود العائق وجب الحركة فثبت القطع بكون المحدد متحركا بالاستدارة هكذا يجب هذا الموضع وقد [illegible] النظر
يخفى على انه لا يلزم من وجود مبدأ الميل مع عدم العائق وجود الحركة لجواز تخلفها عنه لعدم الشرط كما علم [illegible] الدلالة
قوله والفاضل الشارح اعلم ان الامام فصل هذا البحث الذي تشبه ابحاث الاول في امكان الحركة المستديرة
للمحدد [illegible] كلامه في بيانه ان بعض اجزائه المفروضة محاذ لبعض الاجسام والجزء في ذلك [illegible]
من سائر الاجزاء المشابهة [illegible] يمكن حصولها لسائر الاجزاء ولا يمكن حصولها لسائر الاجزاء الا بالحركة المستديرة فقد
امكن على محدد الجهات الحركة المستديرة والشارح عرض بقوله [illegible] بان شرحه لا ينطبق على المتن وذكر
لان الشيخ في معرض الاحتجاج لا الاشكال على المحدد لا الاشكال الاستدارة ولا حاجة في برهانه الى ذلك

كان فيه مبدأ ميل لا مستقيم لا مستدير وفيه ان الامام يتوقف على امكان زوال الوضع وامكان حصول ذلك
الوضع لسائر الاجزاء وكلام الشيخ يتوقف الا على الامكان الاول ولا مطابقة بينهما فان قيل زوال الوضع لا يجب ان
يكون بحركته وحصول الوضع لسائر الاجزاء لا يجب ان يكون بحركته لا ان فرض الكلام في وضعه مع [illegible] حركة
لجزء من الارض فان امكان تبدل وضعه اما ان يكون بالمكان حركة جزء الارض [illegible] لان ما فيه ميل مستقيم
ان يتحرك بالاستدارة كما يجيء بيانه فقوله ما فيه ميل مستقيم يمتنع ان يتحرك بالاستدارة الطبع لا مطلقا ويكفي في جواز
تبدل الاوضاع اجزاء المحدد جواز حركة الارض في الجملة ولو قسرا والثاني في وجود الميل فيه ثم ثبت ان الميل فيه
قبل الحركة وهذا الكلام من الامام يدل على ان قوة الحركة مطلقا كافية في الاستدلال والثالث وجود الحركة
المستديرة بالفعل [illegible] على انه مراد ايضا من الفصل ما ذكره الشيخ في النجاة من الاستدلال بوجود الميل على تحرك
بالاستدارة وذلك لان الميل هو قوة الحركة والفلك لا عائق فيه عن قبول الحركة لانه بسيط ومتى وجدت القوة المحركة
بلا عائق وجب الحركة فلا يشترط في انه لا يدل الا على عدم العائق الطبيعي ولا يلزم الا ما ذكر الشارح وعرض على ذلك
العقول الا كان الامكان بحسب ذاته والامكان الذي هو الاستعداد التام لا يحصل الا عند حصول جميع الشرائط وارتفاع
جميع الموانع [illegible] الافلاك [illegible] عليه الحركة المستديرة الامكان الاول فهو مسلم لكن لا يلزم منه وجود
الميل فيه فان امكان الخرق والقطع لا يستلزم وجود المخروق وان اريد الامكان الاستعدادي فهو غير مسلم [illegible]
الامكان الاستعدادي يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل مستدير ولو كان العلم بان فيه مبدأ ميل يتوقف على العلم
الاستعدادي يلزم الدور وفيه نظر لان العلم بان الجسم مستعد للحركة المستديرة لا يتوقف على العلم بان فيه
ميلا لان الاستعداد يرجع الى القابل لا الى الفاعل ومبدأ الميل علة فاعلة للحركة على ان لا حاجة في تمام الدليل الى
هذه المقدمة لكفى ان يقال لما ثبت صحة الحركة الاستعداد التام فهو [illegible] ولم يلزم من [illegible] المذكورة في الدلالة

قوله واورد اعتراضات اخرها الذى فى حكم المكرر اعتراضه على قوله الاجزاء لما تشابهت فى الهيئة صح على كل
منها ما صح على الآخر وهو ان الجزئين وان تشابها فى الهيئة الا انه يحتمل ان يكون تشخص احدهما شرطا لذلك بخصوصه
ما نعا عنه وقد مر مثل هذا فى النمط الاول والذى يحل منه بالاصول المذكورة اعتراضه على قوله لما ثبت من
الميل فى الافلاك وجب ان يكون متحركا على الاستدارة بان قبول الحركة القسرية لا بد له من ميل عائق عن الحركة
والميل العائق عن الحركة لا يلزم ان يكون مقتضيا للحركة وقد مر فى الاصول المذكورة ان الميل الذى اقتضته الطبيعة فى الحركة ان
وجد حال سكون الجسم فلابد ان يكون مقتضيا والجواب عن الاعتراض الاول ان المراد الامكان الذاتى وهو كاف
فى ثبوت ذلك لامكان فرض التحريك القسرى ويلزم بطرد الدليل المذكور على وجود الميل الطبيعى فى الحركة القسرية
الاعتراض الثانى ان العناصر التى فيها مبدا ميل مستدير لوجود الميل المستقيم فيها وهو مانع عن الحركة المستديرة
فلا مانع فيه وكان بالاطول الميل المستقيم مانع عن الحركة المستديرة ولما ان كل مانع من ميل مستقيم فهو مانع فلا يلزم
انتفاء الميل المستقيم فى المحدد انتفاء المانع عن الحركة المستديرة فاجاب بان المانع من الحركة المستديرة منحصر فى الميل
المستقيم والميل المركب لان الميل البسيط اما ميل مستقيم او مستدير لانحصار الحركات فى ثلاثة وعلى هذا ينحصر
فى واحد وهو الميل المستقيم فان نفى المانع البسيط انحصر فى الواحد واذا انضم اليه المركب يكون المانع من حركة
المانع لاجل الميل المستقيم لا لاجل الميل المستدير فيكون المانع بالحقيقة واحدا وحاصل هذا الجواب ان الحركة الشيء
لا تقتضى ميلا مقتضيا لكن هذا الميل فى العناصر ميل مستقيم لا مستدير واما فى المحدد فهو ميل مستقيم فلا يمنع
عن الاعتراض الثالث بالزام صحة حركته حركات غير متناهية وان فيه مبدا ميول غير متناهية ولا يلزم منه حركة
حركات غير متناهية بالفعل لجواز ان يكون اختصاصه ببعض الحركات دون بعض لامر خارج عن الحركة وقد يقال
قول المجاز هذا ظهر ان حركة المحدد حركة مستديرة ويكون فيه ميل مستدير ولا يتحرك اصلا لامر خارج عن الحركة ومع ذلك قوله

ويكون

والدين

وانه لما كان يبدل النسبة عند الحركة كون الجسم متحركا مستلزم تبدل النسبة الى غيره ولذلك لا يحصل الحركة الا عند
تبدل النسبة الى المتحرك اما ان نسب الى الساكن او الى المتحرك فان نسب الى المتحرك لا يحصل تبدل النسبة مطلقا
بشرط الاختلاف فى الحركة او فى الجهة هذا هو حاصل الكلام فى هذا المقام قوله وهى فى الاجسام
ظاهر فانه على المسئلة المذكورة بالاستقراء فانا لما تتبعنا الاجسام وجدناها متميزة مختلفة فى بعضها ميل الى
وضع وهو الذى انه لكان وفى بعضها ميل صاعد وفى بعضها ميل هابط ولهذا لا يتجهان الى مكان واحد ان كان
لمحال الانواع المختلفة مختلفة فى المكان ثم قوله هذا الا ان يوجد كلى وهو ان الطباع المختلفة لا تقتضى حركة الى جهة
شاملة واحدة فيها فيقتضى جواز اشتراك المتباينة فى لازم واحد اذا تقرر هذا فقوله لكون لما ان يكون فى مكانه
فلابد ان يتحرك الى مكانه الطبيعى حركة مستقيمة ففيه ميل مستقيم وان كان فى مكانه الطبيعى كان هو فى ذلك المكان
لكون لا محالة فيه ثم ان الجسم الذى فيه واخرجه من مكانه والخروج من المكان يكون بحركة مستقيمة ولكان فى
ذلك الجسم فهو ايضا قابل للحركة المستقيمة واما قوله فان شككت فهو معارضة وتقريرها ان الجسم الكلى لا يجب عليه
لجواز ان يكون ملاصقا بالنوع الذى هو مقصد الاشارة اليه فاذا كان اتصل من غير انفصال والجواب ان المجاور الكلى
الطبيعى غير المكان الطبيعى فلزم الانفصال والامام وجه الشك على انفصاله القابل ان حصول الصورة لما ان
تركها الطبيعى او لا فى مكانها الطبيعى بان يتغالب كذلك الميل فى موضوع ملاصق لمكانه الطبيعى
المنع عن جهته لا تمنع القسمة الدائرة بين النفى والاثبات وكان الشارح اشار الى ذلك بقوله والقسمة تردد عن
هذا الدليل انما يجرى فى الاجسام التى لها مكان واما الجسم الذى لا مكان له كالمحدد فلا يجرى فيه على انه كفه
انه ليس كما فى فاسد فلم يمكن ان يستدل على ان سائر الافلاك كلها كائنة ولا فاسدة اذ اثبت ان الميل فيها كذلك
قوله الجسم البسيط اى الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير يمتنع ان يقتضى ميلا مستقيما سواء كان ذلك لاقتضاء

الى الساكن وحده الى المتحرك على الاطلاق وان نسب

او فى مكان طبيعى الكان وان كان فى مكان غريب

في حال وجود الميل المستدير او في غير حاله لما تقرر ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان يقتضي امرين مختلفين
الشيخ ان الميل المستقيم يقتضي توجهه الى جهة والميل المستدير يقتضي صرفه عن تلك الجهة ومن المحال ان يكون
الشي منصرفا بالطبع عما توجه اليه بالطبع قوله وعليه سؤال مشهور وهذا السؤال يمكن ان يورد على دليل الشيخ
بان يقال المحذور وهو الانصراف بالطبع عما توجه اليه بالطبع انما لزم لو اجتمع الميلان في الجسم في حالة واحدة اما لو كان
ميلا مستديرا في حالة وميلا مستقيما في اخرى فلا يلزم المحذور ويمكن ان يورد على دليل الشارح وتقريره ان الطبيعة الواحدة
انما لا تقتضي امرين مختلفين بانفرادها واما بشرطين فربما تقتضي كما ان الجسم يقتضي الحركة عند الخروج عن مكانه والسكون عند
حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي ميلا مستديرا في حالة ومستقيما في اخرى واجاب عن هذا الايراد في بحث الجهات
على دليل الشيخ بانه يندفع بما ذكرنا من الدليل فانه لو اقتضى جسم مستديرا في احدى الحالتين وميلا مستقيما في اخرى لم يكن
مقتضى الطبع الواحد وذلك غير جائز [illegible] الايراد [illegible] الاعلى [illegible] وجوابه ان اقتضاء الحركة والسكون يرجع الى شي
واحد وهو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي فان كان غير حاصل فيه اقتضى بحسبه الحركة وان كان حاصلا فيه اقتضى السكون
لا انه اقتضى الحركة لان السكون ليس شيئا موجودا تقتضيه الطبيعة فليس هناك الا اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي واما
الميل المستدير والمستقيم فلا يرجع الى شي واحد وهو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي اما اولا فلان اقتضاء الميل
المستدير مغاير لاقتضاء الحصول في المكان اذ قد يقتضي الحصول في المكان [illegible] في تحديد الجهات [illegible] الفلكي في [illegible]
[illegible] في سائر الافلاك واما ثانيا فلان المطلوب بالحركة المستقيمة هو المكان والمطلوب بالحركة المستديرة هو الوضع
لا يجوز ان يقتضيه الطبيعة لان كل وضع يفرض بالحركة المستديرة يكون مهروبا عنه والمطلوب بالطبع لا يجوز ان
يكون مهروبا عنه بالطبع فالحركة المستقيمة مستندة الى الطبيعة والمستديرة ليست مستندة الى الطبيعة بل الى النفس
الفلكية فاقتضاء الميل المستدير يرجع الى اقتضاء الميل المستقيم فلا [illegible] وتقرير السؤال بالمحذور [illegible] وبعض ما

الممتنع فان قلت لم قلتم ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان يقتضي امرين مختلفين وانما لا يجوز لو كان اقتضاؤها اياهما
اما اذا كان مع شي آخر فلم لا يجوز اقتضاؤها امرين مع انه لا بد له من بيان ولما انتقض بالحركة والسكون فان
الطبيعة تقتضيهما في حالتين وهما امران مختلفان قلت اذا لم يستند الميل المستدير الى الطبيعة فلا يلزم
اجتماع الميل المستقيم والمستدير في الجسم اختلاف مقتضى الجسم لا الانصراف والتوجه بالطبع فظل الدليلان
لا يقال يحتمل ان يفسد الدليل الطبيعي بان يقال الميل المستقيم يوجه نحو جهة والميل المستدير انصراف عن تلك الجهة
ويمتنع ان يكون الجسم الواحد في الزمان الواحد متوجها الى جهة منصرفا عنها لانا نقول انما يفسد التوجه والانصراف
بالطبع ولا [illegible] الانتقال والا ينتقض بالحركة المركبة كحركة الكرة المدحرجة والعجلة قوله ورد
لو جعل الخصم ان فيه ميلا مستديرا امتنع ان يكون فيه ميل مستقيم اثبات وجود الميل المستدير فيه
موقوفا على امتناع الميل المستقيم فلو توقف عليه لزم الدور وانما اوقعه في هذه الورطة [illegible] حيث
انها استدلالات وليس كذلك بل الشيخ [illegible] احكام المحدد لسائر الافلاك وكونها متحركة بالاستدارة
بشهادة الارصاد [illegible] ان ما فيه ميل مستدير لا يكون فيه ميل مستقيم [illegible] ان لا ميل مستقيم فيها فقوله آه
اشارة الى ذلك والامام [illegible] حمل [illegible] اثبات الميل المستدير في المحدد لا اثبات هذا [illegible] وليس كذلك
كونه متحركا بالفعل وان الارصاد لا تدل على حركته بل على حركة الافلاك الكوكبية قوله ان الكون والفساد يطلق
الاول على معنيين على حدوث صورة وزوال اخرى وعلى وجود بعد عدم وعدم بعد وجود والمعنى الثاني [illegible]
فان المحدد كان بمعنى انه موجود بعد عدم لانه محدث حدوثا ذاتيا ولا يمتنع عليه العدم بعد الوجود لانه ممكن
قوله فان امتناع الخرق لا يستلزم امتناع الكون والفساد قال الامام [illegible] الكلام ههنا يشعر بان [illegible]
الى امتناع الكون والفساد ووجهه بان الخرق عبارة عن الانفصال واذا انفصل الجسم [illegible] الجسمية التي كانت [illegible]

حسبما ان الحيوان فهو بعض الكون والفساد وكذا النمو اذا كان بحسب تزيد اجزاء فهو بعض ... وزوال الصفائح
وكذا الاستحالة المؤدية الى فساد الجوهر فهذه الاحكام متفرعة على امتناع الكون والفساد واشار الشارح بقوله
متعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الى ان هذا النزاع لفظي لان المصطلح في الكون والفساد هو
صورة نوعية وزوالها الا على حدوث صورة مطلقا وزوالها قوله هذا اشارة الى اعتاد ابطال المستلزم لامتناع
الكون والفساد قوله ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر اي بالطبع لانه يستلزم الحركة في الجوهر
الكون والفساد والحدوث والانتقال يستلزم الحركة المستقيمة فانتفاء الحركة المستقيمة يستلزم انتفاء الحركة في الجوهر ولا ينعكس
فيكون الحركة المستقيمة متقدمة عليها تقدما طبعيا لان التقدم الطبعي هو ان يكون المتقدم بحيث يلزم من انتفائه انتفاء المتأخر
من غير عكس كما ان الجنس متقدم على الفصل بالطبع لانه يلزم من انتفائه انتفاء الفصل ولا ينعكس وكذا الامر ههنا
قوله عند القائلين بها فهو احتراز عن قول المحققين لا حركة في الجوهر فان المادة لو كانت متحركة في الصورة لكانت لها
اول ووسط واخر والصورة انما تحصل في انتهاء الحركة فيكون المادة في الاول والوسط خالية عن صورة قوله
ولقد يمكن ان يقال ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة الذي عن ان الحركة متقدم على حركات الاجسام
الجملة فانما ان حركته متقدم حركتها فلا عائد ما في الباب ان حركته ... لكن يعلم ما مع المتقدم معه زمانه
لازم قوله اراد ان يتكلم الان على العنصرية لما ذكر الشيخ ما يوجد في الاجسام العنصرية قوى بها تهيئة نحو الفعل وقوى بها
الانفعال وعدد منها قوى وجب البحث عن ثلثة امور عن معنى القوى وعن معنى الهيئة نحو الفعل وعن تلك القوى المعدودة
فشرع الشارح وقال المراد ههنا منها الكيفيات والتهيئة اعداد موضوعاتها للفعل والانفعال فان الكيفيات ليست هي فاعلة
ولا منفعلة بل الفاعل موضوعاتها اي الاجسام التي قامت الكيفيات بها وكذا المنفعل فالمحرق هو النار لا الحرارة والحرارة
هو المعطي لا القوى القائمة لكن الاجسام انما تتهيأ وتستعد للفعل والانفعال لاجل الكيفيات القائمة بها فهي مبادي الاجسام

نحو الفعل والانفعال ومبادي التغير والتغيير ثم من قوله والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان شرع في بيان القوى
المعدودة واما قوله اي من المركبات فانما قيد التعريف لان الحرارة قد تجمع المختلفات وتفرق المتشاكلات في البسائط
فان النار اذا اثرت في الماء فتصاعد منه بخارات ويبقى الاجزاء المائية مع اجزاء هوائية وان بعض الماء ...
هواء واذا تصاعد تصحب بعض الاجزاء المائية المخلوطة به قوله لان تعريفاتها اي كتعريفات المحسوسات لا يمكن
الا باضافات كسهولة قبول الاشكال في تفسير الرطوبة او اعتبارات لازمة كما من شانه احداث الخفة والتحلل في صورة النار
وههنا نظر لانه لم يرد ... الا ان يعرف الجزئيات من المحسوسات والتعريف انما هو للماهية الكلية والجواب ان احساس
الجزئي كاف في ادراك الكلي فان الحاسة اذا احست بالجزئي انطبع صورته في خزانة الخيال فتصرف النفس فيها حتى
تلك الصورة الجزئية المحسوسة معدة لفيضان الصورة الكلية من واهب الصور فحصول الجزئيات كاف في حصول
الكلي فلا يحتاج الى التعريف واما اللذع فكحرارة الماء المفرط الحرارة اذا اصاب على عضو فرق اتصاله تفرقا
لو صغر لا يحس الا بالم الجملة واما التخدير فحصول بردالعضو وهذا مناف لقوله فيما بعد وفعل هذه الكيفيات لان الذي
يقال ان يفعل الامر الكيف ولعل المراد البرودة المخدرة كما ان المراد باللذع الحرارة اللذاعة واما الطعوم فتسعة
لان الجسم الحامل للطعم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا والفاعل في الثلثة اما الحرارة او البرودة او القوة المعتدلة
فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة او في الكثيف حدثت المرارة او في المعتدل حدثت الملوحة والبرودة
ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة او في الكثيف حدثت العفوصة او في المعتدل حدثت القبض والقوة المعتدلة ان
فعلت في اللطيف حدثت الدسومة او في الكثيف حدثت الحلاوة او في المعتدل حدثت التفاهة والمراد البسيطة منها ...
لا شك ان العفوصة قبض اشد لان القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص يقبض ظاهره وباطنه فاختلاف الطعوم
بالشدة والضعف فاما ان يقتضي اختلافها في النوع او لا فان كان مقتضيا اختلاف النوع فالطعوم البسيطة غير متناهية

لان كل نوع من هذه الانواع له مراتب غير متناهية في الشدة والضعف كما في الحلاوة والحموضة وغيرهما وان لم يكن مقتضيا
لاختلاف النوعي فلا يكون الحموضة والعفوصة نوعين بل نوعا واحدا او لا اختلاف بينهما الا في الشدة والضعف وما ذكره على
ما هو المشهور في كتب الطب فيشعر بانه من المباحث الطبية وليس كذلك بل من المباحث الطبيعية على ما هو مذكور
في الكتب الحكمية قوله والرطوبة قد فسرها الشيخ قال في الشفاء بعض الاجسام الرطبة بالجوهر كالماء اذا
احوله يجد فيه التصاقا بالحس وسهولة تشكل بغيره والجمهور ظنوا ان الرطوبة هي الالتصاق وليس كذلك والا لكان
ما هو اشد التصاقا ارطب فيلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء قال الامام هذا لا يلزم لو فسر الرطوبة
لكنها عبارة عن سهولة الالتصاق والتفرق وسهولة الانفصال عنه ولا شك ان الماء اكمل في هذا المعنى من الدهن والعسل
ونقول الاكملية في سهولة الالتصاق ممنوعة بل انهما متساويان في سهولة الالتصاق واما سهولة الانفصال فمسلمة
نظرا الى الدهن والعسل اعسر انفصالا من الماء والحاصل ان الرطوبة ان فسرت بالالتصاق فقد لزم ان يكون الدهن
والعسل ارطب من الماء كما ذكره الشيخ وان فسرت بسهولة الالتصاق لزم ان يكونا متساويين للماء في الرطوبة
سهولة الالتصاق فلم يبق للرطوبة الا سهولة التشكل فالرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل والتفرق والترك
واما قوله فلعل ذلك فرضا منهما فهو جواب سؤال تقريره ان يقال لم تعترض على الشيخ بانه لا يجوز تعريف الكيفيات المحسوسة الاولية
فكيف عرف الرطوبة وهي من المحسوسات اجاب بان ذلك ليس تعريفا لها بل تفسير للفظ ولا يخفى ان ذلك ان الجمهور يطلقون
هذا اللفظ على الالتصاق حتى لا يطلقون الرطب على الهواء او لعل فيه التصاق والفرق بينه الشيخ على خطاء في اللفظ
فلا يا في ذلك بلحاظ مفهوم واما قول الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة فهو خطأ من الناقل لان الشيخ بعد ما عرف الرطوبة
بما نقله الشارح قال الرطوبة قد يقال للبلة وقد يقال للكيفية وكلامنا في رطوبة الكيفية ثم نقل مذهب الجمهور
الا ان رطوبة الكيفية عدم كيفية الانفصال وهذا كيفية التشكل قوله وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي

في الشفاء ان منها رطب بالجوهر ومبتلا ومنقعا ورطب الجوهر الجسم الذي مقتضى صورته النوعية الرطوبة والبلة
ما يكون هذا الجسم جاريا على ظاهره والمنقع ما يكون نافذا الى باطنه والجفاف [illegible] البلل كما ان اليابس [illegible] الرطب
واما قوله وما ذكر البلة والجفاف وهذا الموضع لا [illegible] ذهنا ان يعوض البحث فهو يبتني على ان الجمهور فسروا
الرطوبة واليبوسة هي البلة والجفاف فلا نذكرهما لانهما مذهبهم وهو لا يريد البحث وقوله لا اشتغال لنا
بالقياسية [illegible] لا عبارة [illegible] الامام انه اشتغل بذلك في هذا الموضع ان الشيخ امر الناس [illegible]
تحقيقها [illegible] الحصول [illegible] ولا يكون [illegible] ثم [illegible] وجدت [illegible]
قبل ان قال الناس اتفقوا على ان الرطب اذا اختلط باليابس يفيد استمساكا [illegible] عن التشتت
الرطوبة كيفية الالتصاق [illegible] الهواء اذا اختلط بالتراب لا يفيد استمساكا عن التشتت
المناقضة [illegible] كان الرطوبة كيفية سهولة التشكل لكان الهواء رطبا [illegible] الاشكال الغريبة
اما الاول فلانهم لم يتفقوا على ان كل رطب يخالط اليابس يفيد الاستمساك بل [illegible] في بعض الاجسام
اليابسة واما الثاني فلانا لا [illegible] سهل التشكل بالاشكال الغريبة والشيخ قد صرح في الشفاء [illegible]
يدل على ان الرطوبة [illegible] ان يكون كيفية سهولة الالتصاق ان التراب [illegible] اتصاله [illegible]
ليس برطب قوله واما الدهن كما في الدهن [illegible] الشارح [illegible] حتى [illegible]
[illegible] كما في [illegible] قال الامام الجسم اذا كان [illegible] تحت الاصبع وما يحويه
[illegible] وهو الحركة الحاصلة في [illegible] وشكل [illegible] الذي يحدث [illegible]
واستعداد [illegible] الجسم تحت الاصبع [illegible] علم الانفصال [illegible]
كما كان واستعداد عدم الانفصال [illegible] الاخيرة [illegible] حاصل [illegible]

الامور المذكورة في كلام الامام اولا [illegible] الاولى [illegible] ان
[illegible] الشكل [illegible]
[illegible] الشكل [illegible]

بها يكون الجسم مستعدا للانفعال عن الشكل الخاص والصلابة هي الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا لعدم الانفعال
عن الشكل الخاص وهو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة فلا يكون بينهما فرق واجاب المحقق من
وجوه احدها ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات المحسوسة الملموسة واللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية
والاستعدادات ليست محسوسة فضلا عن انها ملموسة وفيه نظر لان اللين والصلابة ليسا نفس استعداد
الانفعال وعدمه لان استعداد الشيء من مقولة الاضافة وليسا منها بل هما موضوعا الاستعداد ولم لا يجوز
ان يكون بحس محسوس جاز ان يكون كيفية محسوسة يعرضها مقولة الاضافة ولهذا عدهما بعضهم من الكيفيات الملموسة
وثانيها ان اللين والصلابة والرطوبة واليبوسة حقائق متباينة مدركة بالحس والتجربة وما ذكر في تعريفاتها امور
تشتمل عليها لانها مما يميز بعضها عن بعض فاللين هو قبول الانغماز ولا الرطوبة سهولة قبول الشكل لها لازم مما
بها على ضرب من التجوز واتحادها في اللازم لا يستلزم اتحادها في الحقيقة واليه اشار بقوله الشيخ مما ذكره آنفا
وثالثها ان معنى الرطوبة جزء من معنى اللين لان معنى اللين عبارة عن قبول الانغماز من الشكل والقوام الغير السيال ولذا
كثيرا ما يفرق بسهولة قبول الانغماز ومعنى الرطوبة والفرق بين الكل والجزء ظاهر ورابعها ان معنى اللين يشتمل على
سهولة قبول الانغماز ومعنى الرطوبة على سهولة التفرق والاتصال فظهر الفرق وانما قلنا ان معنى اللين يشتمل على عدم
التفرق بسهولة لان اللين عبارة عن استعداد الانغماز مع وجود القوام الغير السيال وعدم التفرق بسهولة
المعنى يتضمن عدم سهولة التفرق وفيه نظر لان احد الفرقين غير صحيح لان سهولة التفرق والوصل اما ان يعتبر في مفهوم
الرطوبة اولا فان اعتبر لا يكون مفهوم الرطوبة جزءا من مفهوم اللين فلا يصح الفرق الثالث وان لم يعتبر لم يصح الفرق
الرابع لانه مبني على اعتبار سهولة التفرق في مفهوم الرطوبة قوله والسلاسة واللزوجة والهشاشة اسماء لما يقابلها وهي
كيفية تقتضي صعوبة الشكل وسهولة التفرق وذلك لكثرة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج قوله وهما

بينهما

يقتضيان

يقتضيان بعد الانفعال وتقبل اثر فيطول المزاج مبني على تفاعل الكيفيات الاربع بعضها مع بعض كما علمت ان بعض
الكيفية فاعلة او منفعلة بل الفاعل والمنفعل الجسم بتوسط الكيفية فيكون الجسم بتوسط كل منهما فاعلا وبتوسط
الآخر منفعلا فيكون كل منهما كيفية فعلية وانفعالية فتخصيص الحرارة والبرودة بكونهما فعليتين والرطوبة
واليبوسة بكونهما انفعاليتين تخصيص بلا مخصص فقوله وجوابه ثم كذلك الا ان الفعل بتوسط الحرارة والبرودة
اظهر كما ان الانفعال بتوسط الرطوبة واليبوسة اظهر ولهذا لم يفسر الحرارة والبرودة الا باللوازم الفعلية من
الخفة والتخلخل والجمع والتفريق ولم يفسر الرطوبة واليبوسة الا باللوازم الانفعالية من قبول الشكل والتفرق و
الاتصال قوله او وجدنا منتسبا الى الحرارة والبرودة عطف على قوله اذ انا نجد في كل باب منها اذا اعتبرناه
اعرفت كل باب من القوى الانفعالية عن الحرارة والبرودة حالات ما اوجدنا بالحس وثبت الباب وجدناه
الباب منتسبا الى الحرارة والبرودة حتى ان كل كيفية غيرهما فانما يكون تلك الكيفية منتسبة اليهما اوجد جسم يعرى
عنها قوله الاجسام العنصرية الكيفيات المحسوسة بحسب عدد الحواس خمسة والاجسام قد تخلو عن اربعة اقسام منها
حتى يوجد جسم خال عن الكيفيات المبصرة ويوجد جسم خال عن الكيفيات المسموعة وجسم خال عن الكيفيات المشمومة
وجسم خال عن الكيفيات المذوقة بخلاف الكيفيات الملموسة فانه لا يوجد جسم خال عنها وذلك لان احساس كل من
الحواس الاربعة لا يتعلق الا بجسم متوسط بينها وبين المحسوس كالهواء فان الابصار والسمع والشم بتوسطه وكذا ما في
الذوق بتوسطه وذلك الجسم المتوسط يمتنع ان يكون متكيفا بتلك الكيفية المحسوسة لامتناع ان يكون الشيء متوسطا
بين نفسه وغيره مثلا الواسطة بين الذائقة والمذوق يجب ان يكون خالية عن سائر الكيفيات المحسوسة المذوقة
والا لكان الشيء آلة لنفسه واما الملموسات فلا يحتاج الى متوسط فلا يتعرى الاجسام عنها واما قوله وايضا فهو
الوجه آخر ان الحيوان يخلو عن المشاعر الاربعة ولا يخلو عن اللمس فلذلك اي مما ذكره من الحكم وهما ان الملموسات للاجسام

فالمراد بقولنا باب منها كل كيفية غير الحرارة

وان اللمس يدرك الكيفيات مميزة باوائل المحسوسات قوله ويستدل بذلك على عدتها فقال العنصر اما حار او
بارد وكل منهما اما رطب او يابس فتضرب الاثنين في الاثنين اربعة ويستدل عليها اي على عدتها ايضا بان
العنصر اما خفيف او ثقيل والخفيف اما خفيف مطلق وهو النار او بالاضافة وهو الهواء والثقيل اما ثقيل مطلق
وهو الارض او بالاضافة وهو الماء وقال عند الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول انما اقتصر
الاستدلال والمراد طلب ما يدل على مهيات العناصر ولا قرب استعمال لفظ آخر فان الاستدلال في الشفاء هو
استثبات التصديق والمراد هنا استثبات التصور قوله وتشبيه متجزية وتصاعد الماء اذا اورث في
رفع منه بخار وليس ذلك الا ان النار تلطف اجزاء مائية وتخففها فتخالط باجزاء هوائية كائنة في الماء وتصعد
الى حيز الهواء فتشبه الماء بالهواء من حيث صيرورته لطيفا خفيفا وتصاعده الى حيز الهواء مع ان الهواء يتحرك
الماء ويشبهه به حتى لا يسخن قال الامام في شرحه لنا اقتضت سخونة الماء تجزيه وفي البخار اجزاء هوائية فتحرك
سبب انقلاب الماء هواء وهذا الكلام وان كان جيدا في الاستدلال الا انه لم ينطبق على كلام الشيخ لان الاستدلال
تشبه الماء بالهواء وتشبيهه به ليس كونه هواء فان الشيء لا يكون شبيها لنفسه واليه اشار بقوله لا يكون هواء
ذلك ليس اشد تشبها قوله لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم مشتملة على الاستدلال باختلاف
على ثبات الصور متوقفة على ان جزئيات العناصر حركات ووضعها طبيعية مخالفة ذكر ههنا احتمالا ان احدها ان
جزئيات العناصر لا يميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر وذلك اما بجذب من العنصر الكلي الذي يتحرك اليه
من العنصر الذي يتحرك منه مثلا حركة الهواء من مكان النار الى مكانه اما لان كل الهواء يجذبه او كل النار يدفعه
والاخير مدفع فيطفو وما ذكره الشيخ يبطل هذين الاحتمالين جميعا قوله مقول انقلاب الاجسام الى اجسام تتغير في
او في الكيفيات وتغيرها في الصور كون وفساد وتغيرها في الكيف استحالة زمانية وذلك لان الصور لا اشتداد

وتضعف بخلاف الكيف فان الصورة لو كانت تشتد لم تكن الصورة حاصلة في اول الاشتداد وفي وسطه
لان حصول الصورة ح تدريجي فيحصل الا في نهاية الاشتداد فتكون المادة خالية عن الصورة في الاول
والوسط والاخر وهذا المحذور لا يلزم في الكيف لجواز خلو المادة عن الكيف وفيه نظر لان الكيف لا يحرك وفيما الحركة
للجسم فلو خلا الجسم عن الكيف في اول الاشتداد ووسطه فلا حركة له في الكيف ح وذلك انما الحركة بامتناع
الحركة وتمام الكلام سيجيء ثم ان انواع الكون والفساد في العناصر الاربعة اثنا عشر والشيخ اقتصر منها على اثبات
انقلاب الهواء ماء والماء هواء وانقلاب الهواء نارا وانقلاب الارض ماء وبالعكس فورد سؤالان احدهما ان الشيخ لم اقتصر
هذه الانواع الاربعة دون غيرها والثاني ان الغرض من الفصل اثبات الكون والفساد بين العناصر واشتراك الهيولى
على ما صرح الشيخ في آخر الفصل بقوله فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة
الثلثة الاول كاف فيها اما الاول فلانه ح يثبت الفساد في بعضها والكون في الباقي وحصل اثبات الكون والفساد
في جميع العناصر لاثبات جميع الكون والفساد في العناصر واما الثاني فلانه يثبت انقلاب الهواء نارا ثبت
هيولى النار وهيولى الهواء وبثبوت انقلاب الارض ماء يثبت ان هيولى الماء هيولى الارض فيثبت اشتراك الهيولى
من الكل فلما كفى الانواع الثلثة في اثبات المطلوبين فما الفائدة في ايراد النوع الرابع فاشار الشارح الى جواب
السؤالين بان انواع الكون والفساد وان كانت اثني عشر الا ان الانواع الاولية ستة اذ الاطراف
لا تكون من الاطراف وكان قصد الشيخ اثبات الانواع الستة الاولية لكن النوعين منها مشهور ان ظاهر ان
اربعة انواع في اثباتها زيادة ايضاحات فاذا قرر الانقلاب الاربعة فقال الانها اولية والباقية تتوسطها ثابتة
بالاثبات اذ قد ثبت الاولية على الاربعة فقال الشهيرين الباقيين فان قلت علم كون الاطراف
الاطراف ناقصة مما قد سلف في الصاعقة من انها اجزاء نارية فارقها الشهرة فهي اجزاء النار بعد وكون

ارضية صلبة فنقول المراد ان الاطراف لا يكون من الاطراف فى الاغلب وهذا كان مع اقصد الشارح من بيان
المناسبة ولو كان حدوث الصاعقة وانما كان فى غاية الندرة واعلم ان انقلاب الارض ماء وانقلاب الماء هواء
وانقلاب الهواء نارا وبالعكس كان فيه حسن ترتيب ولو اثبت انقلاب النار هواء وانقلاب الماء هواء وانقلاب
الماء ارضا كان البيان اظهر لان الانواع اما الاول فظهوره فى انطفاء النار واما الثانى فظهوره فى البخار واما
الثالث فظهوره فى انقلاب الماء الى الانجماد قوله فاستشهد عليه بشيئين اى استدل على كون الهواء ماء
بدليلين احدهما ان الاناء الفضى او النحاسى او ما اشبههما اذا وضع فيه الجمد حتى برد جدا فانه يحدث على ظاهره قطرات
فتلك القطرات لا يخلو عن ثلثة اقسام اما ان يكون من داخل الاناء او من خارجه فان كان من داخله فهو على سبيل الرشح
وان كان من خارجه فلا يخلو من ان يحصل من الهواء المطيف بالاناء واما ان يكون مطر فى الكون منه اولا كما ذهب اليه
ابو البركات فانه زعم ان فى الهواء المطيف اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجاذبية حرارة الهواء اياها لم تتمكن من النزول
الهواء والنزول على الاناء فلما برد الاناء الهواء الذى عليه ذلك السخونة عن الاجزاء المائية الصغيرة فتكثفت وتقاطرت
واجتمعت على الاناء وهذا باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على الاجزاء الكثيرة المائية لا سيما فى الصيف
حرارة الهواء بحرها وتصعدها وعلى تقدير بقاء شىء من تلك الاجزاء يلزم احد امور اما نفادها او تناقصها
حصولها الكثير الوجود بحاله فى جميع ذلك واما الرشح فبطل ايضا لانه لو كان الذى يظهر بطريق الرشح لم يبدل الذى
الرشح وليس كذلك واليه اشار بقوله ولا يكون ليس الا فى موضع الرشح فضة تقاطرها بقوله لا يكون ولعلم ان
فى موضع الرشح مع ان قوله ليس الا فى موضع الرشح فى قوة قوله فى موضع الرشح وذلك لان قوله ليس الا فى موضع الرشح
يفيد الانحصار الذى فاته فى موضع الرشح وقوله فى موضع الرشح لا يفيد الا وجود الذى فى موضع الرشح وليس
نفى وجود الذى فى موضع الرشح لانه ربما يوجد فى موضعه بل نفى الانحصار وهذا معنى قول الشارح فذلك على

لم يمنع

لم يمنع وجود الندى عن غير موضع الرشح قوله ولما انحصر الاقسام فى الثلثة وبطل القسمان ثبت القسم الثالث وهو قوله فهو
اذن هواء استحال ماء وفيه سؤال بعض اصحاب الامام انهم يجوزون الاستحالة فى الكيف مع بقاء صورة النوعية
ثم لا يجوز ان يقال الهواء اذا صار ماء فلم قلتم ذلك لان صورته الهوائية قد زالت بل الان كيفية من الحرارة
زالت الى البرودة والبلة وان كانت الصورة الهوائية باقية وهكذا القول فى سائر الانواع فقال الشارح هذا
انكار المحسوس فانا شاهدنا قطرات الماء على اطراف الاناء فكيف يقال انها هواء ثم لو جوزنا ان يكيف بعضه بكيفية النار
وبعضه بكيفية الهواء وبعضه بكيفية الماء والارض فلا يكون شىء من العناصر موجودا لان فى الكل الجسم عن العناصر
على ان الهواء اذا استحال الى كيفية الماء بسبب البرد وزال ذلك البرد لم تزل تلك الكيفية عنه فبقاء تلك الكيفية
المائية مع زوال السبب الذى يقتضيها دال على حدوث صورة تحفظها قوله وقيد بالاول لان بعض المركبات
ما كان بالبعض هذا تمام لو كان المراد بالاول كان انها اجزاء المركبات وليس كذلك بل انها اجزاء العالم وهى
جزئية المركبات استطقسات الاول كان قوله ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة او ثقيلة على ما مر اشار الى ما
من ان الخفة هى الميل الى فوق والثقل هو الميل الى تحت واعلم انه لا يراد بالخفيف ما يكون طالبا لجهة الفوق فى الجملة
والا لزم ان يكون الماء خفيفا لانه اذا حصل فى حيز الارض يتحرك عنه بالطبع ليطفو عليها وليس ذلك الا توجها الى
السفل بل الى جهة الفوق بالضرورة وانما المراد به ما يكون اكثر حركته الى جهة الفوق ثم اما ان يكون حركته الى جهة
الفوق وهو الخفيف المطلق او لا يكون وهو الخفيف الغير المطلق وكذلك الثقيل المراد به ما يكون طالبا لجهة السفل
الهواء اذا حصل فى حيز النار نزل عنه بالطبع وهو توجه الى جهة السفل بل المراد ما يكون اكثر حركته الى جهة
السفل فاما ان يكون جميع حركته اليها وهو الثقيل المطلق او لا وهو الثقيل الغير المطلق فانحصر الجسم فى القسمين
فى القسمين ظاهرا واما انحصار ذوات الحركة المستقيمة فى الخفيف والثقيل فليس بظاهر قوله والخفيف الاضافى

ظاهر

الهواء بكيفية الماء مع بقاء جوهر الهواء
فليجوز ان يكون جميع العناصر جسما واحدا
يكيف

صح

فانحصاره

أحدهما الذي فوقها عند التحرك في أكثر المسافة إلى المحيط يكون فيه ميل صاعد والميل الصاعد هو الخفة فيكون
خفيفاً بهذا الوجه وإذا تحرك في بعض الأوقات عن المحيط ففيه ميل هابط والميل الهابط هو الثقل فيكون ثقيلاً
هذا الوجه فهو خفيف بالإضافة فإن قلت فعلى هذا يكون للهواء حركة كثيرة صاعدة وهابطة والحركة الصاعدة والحركة
الهابطة متضادتان فيلزم أن يحصل في جسم واحد بالطبع حركتان متضادتان وهو ممتنع أجاب بأن تضاد الحركات باعتبار
ما منه وما إليه بالذات كالحركة من السواد إلى البياض ومن البياض إلى السواد وأما بالاعتبار كالحركة من العلو إلى السفل
وبالعكس وههنا ما إليه الحركة واحد فلا يتضادان والثاني أي الهواء إذ تغشى إلى النار كان سابقه على
المحيط فهو عند المحيط ثقيل أي يتخلف عن النار يكون ثقيلا بالنسبة إليها لكنه لا يكون شيء منها إلى المحيط كان خفيفا
فهو خفيف بالإضافة وأما قال خفيف ليس مطلقا ولم يقل خفيف مضاف لأن في كلامه وجهين أحدهما أن القسمة إلى خفيف مطلق وخفيف
ليس مطلق دائر بين النفي والإثبات فيكون حاصرا بخلاف القسمة إلى خفيف مطلق وخفيف مضاف والثاني أن الخفيف
ليس مطلق متناول للقسمين المذكورين والخفيف المضاف لا يقع في المحصول إلا على المعنى الأخير لأن المعنى الأول لهوائه
المحيط ليس فيه شيء من معنى الإضافة إلى غيره بخلاف المعنى الثاني فإنه يتغشى إلى النار المتخلف عنها فإن قلت الهواء خفيف
بالإضافة إلى النار وليس كذلك فنقول إنما كان خفيفا بالإضافة لأنه ثقيل بالقياس إلى النار فيكون خفيفا لا
بالقياس إلى النار وظاهر فإن الخفيف المضاف لا يقع على الهواء إلا بالمعنى الأخير فظاهر وفيه أن الخفيف المضاف يقع على
الهواء بالمعنى الأول وليس كذلك لكن المراد أن الهواء ليس خفيف مضاف إلا بالمعنى الأخير إذ المعنى الأول لا إضافة فيه إلى
غيره وفيهما نظر أما في الأول فلأن الانفصال الحقيقي كما يكون من الإيجاب والسلب كذلك يكون من الأعمال إذا كان أحدهما
في قوة سلب الآخر والخفيف المضاف في قوة سلب الخفيف المطلق كما ذكر أن الخفيف هو ما يكون في أكثر مسافة حركته إلى
الفوق أو لا يكون وهذه منفصلة حقيقية قطعا وأما الثاني فلأنه إن أريد تناول الخفيف الذي ليس مطلق القسمين

في البطلان

ثم البطلان فإن أريد أنه يحمل كلا منهما على سبيل البدل فالخفيف المضاف أيضا كذلك لما صرح به من أنه منقسم
المراد بمجرد عبارة السلب والإضافة حتى أن الحصر في عبارة السلب ظاهر بخلاف الإيجاب وعبارة الخفيف المضاف مشعرة
الإضافة إلى الغير والهواء في المعنى الأخير وكان الإمام يشير إلى هذا في شرحه قوله لأن الأول أنه حصر الأركان أي
لو قيل أن الجسم العنصري إما خفيف مطلق أو ليس وأما ثقيل مطلق أو ليس كفى في بيان انحصارها في الأربعة أما لو قيل
خفيف مطلق وهو النار ثم لم يكف في الانحصار ما لم يبين انحصار الخفيف المطلق في النار والأقسام الباقية في
الباقية ثم يحتاج بيان الحصر إلى مقدمة أخرى كما ذكره الإمام وهي أن المكان الواحد لا يتسع
وأن هذه المقدمة لا بد منها ههنا لأن الشيخ لم يزعم أن الأجسام ذوات الحركة المستقيمة تنحصر في الخفيف المطلق و
المطلق وغيرهما بل زعم أنها تنحصر في العناصر الأربعة بقوله وما يجري أن ثم ههنا عنق ذوات الحركة المستقيمة
من بيان انحصار الخفيف المطلق في النار وغيرها في الثلاثة الباقية قوله وقد شكك الفاضل الشارح
الفصل بحثين أحدهما أن ذوات الحركة المستقيمة تنحصر في الأربعة ومن هذا البحث حفظها ونقلها والثاني أنها
المركبات إلى الأعلى وهذا البحث لا يسعد وتكلم الإمام على كل واحد من البحثين أما على الأول
لا ميل صاعد فيه وإلا لكنا إذا صعدنا إلى الهواء أحسسنا منه بمدافعة إلى فوق كما إذا وضعنا تحت الحجر
فيه مدافعة إلى أسفل ولما لم نجد فيه المدافعة إلى فوق علمنا أنه ليس فيه ميل صاعد وجوابه أن الحجر لما كان متصلا
الأرض لا يكون في حيزه الطبيعي لأنه إنما يكون فيه لو انطبق مركز ثقله على مركز العالم إذا كان متصلا
متصل بكله فلا ميل فيه بالفعل وأما على الثاني فلأن النار ليس جزء من المركبات لوجهين أحدهما أن النار العظيمة إذا
ورد عليها الماء والأرض تطفى والثاني أن على البدن يكون الأجزاء النارية مغمورة في الأجزاء الأرضية
والمائية فكيف لا تطفى وجوابه أن حافظ البدن يحفظ الأجزاء على حالها كما يحفظ عن الانفكاك مع نزاعها إليه

وفيه بحث لانهما ان ارادا بالاحوال الثابتة في المركب اما بالزوال عن حيز وهو باطل اذ لا امتزاج هناك واما الطرو على الكل
في المركب وهو ايضا باطل لان كل مادة تعرض من المركب لكونه عنصريا غالبا على سائر العناصر يكون استعدادها لقبول
الصورة النارية اقوى من استعدادها للصورة النارية فيمتنع ان تغلب الا ان يجاب بانه يجوز ان يصير استعدادها لها اقوى
اقوى بواسطة اسخان الشمس واشعة الكواكب قوله والمركبات لها ثلث الصورة اما صورة البسيط او صورة المركب
وصورة البسيط اما ان يكون مع الشعور والارادة وهي الصورة الفلكية او لا يكون وهي الصورة العنصرية واما صورة المركب
فاما ان لا يكون لها نشو ونما وهي الصورة المعدنية او يكون ولا يخلو اما ان لا يكون لها حس وحركة وهي النباتية او يكون
وهي الصورة الحيوانية وجميع هذه الصور كمالات اولى لان الكمال اما منوع او غير منوع والكمال المنوع هو الكمال الاول
فانه اول شيء يحل في المادة ونقض بالمزاج فانه يحل اولا في المادة ثم تستعد به الممتزج لحصول صورة نوعية وهي
في قول الفصل بان الامزجة معدة فهو خلو مخالفه والجواب ان الاولى ان يشار الى الكمالات الى الصورة النوعية المترتبة على
الصورة وقوله لان النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي وحكم بانه يدخل فيه النفس الانسانية فلو كان الكمال الاول
شيئا يحل في المادة كانت النفس الانسانية حالة في المادة وليس كذلك ويمكن ان يجاب بان المراد انه اول شيء يحصل في
المادة ان كان ماديا او المراد بالحلول التعلق بالمادة اعم من الحلول وغيره والحاصل انه اذا امتزج العناصر وحصل المزاج
بعد ذلك صورة بها يصير ذلك الممتزج نوعا من الانواع وحصة من الحقائق مغايرة للعناصر ثم يترتب عليها كمالات اخر فتلك
الصورة المتعلقة بذلك الممتزج الذي حصلت نوعا هي الكمال الاول قوله ولهذه الاختلاف اي اختلاف الاشخاص
والانواع والاجناس لابد ان يكون له سبب فسببه اما الهيولى والجسمية او المفارق وهو باطل او الصورة النوعية التي
ح يكون الاختلاف اما بحسب انفسها او بحسب احوالها والاول باطل ايضا والا لزم تعدد الاختلاف عن نوعية فلان الصورة
اربعة فاذا كان كل واحد منها علة للاختلاف لم يزد على اربعة اختلافات فتعين ان يكون الاختلاف بحسب احوالها وهي تركب

فما تعرض

فما تعرض بعد التركيب ما في المركب فانه يختلف باختلاف مقادير الاسطقسات واما ما يعرض بعد التركيب فهو
بدون الامزجة المعدة لفيضان الصور يختلف بحسب ذلك قوله فلكل جنس منها مزاج خاص لما كان المزاج يختلف
باختلاف مقادير الاسطقسات وكيفياتها في النسبة لكل مزاج من الامزجة الجنس والنوع والفصل والصنف والشخص
حد افراط وتفريط اذا خرجت عنهما بطل التركيب ونسمي الامتداد المتوهم بينهما عرضا وهو عرض شامل لعرضهما
بعرض المزاج النوعي وهو جزء من عرض المزاج الجنسي قوله وانما احتاج الى ان تكون الامزجة من الكمالات الاولى
من الكمالات الاولى لقابل ان يقول هذا مناف لما صدر الشيخ الفصل به من ان الامزجة معدة للصور النوعية فانها
ح يكون سابقة على الصور التي هي كمالات اولى ويمكن ان يجاب عنه بان الامزجة كمالات سابقة على صور النباتات
وان الكيفية المتشابهة الحاصلة عند تفاعل العناصر اعني المزاج ان قلنا انها هي الكيفيات الضعيفة للكسر
كما تقوله الاطباء فلا يحصل حصولها من الصور النوعية وان قلنا انها حادثة بعد زوال الكيفيات بالمرة كما تقوله الحكماء
فامكن ان يكون حصولها من واهب الصور بتوسط الصور وامكن ان يكون من الصور فان ذلك من الاحكام التي ليست على
سبيل الجزم ويكفي هذا القدر في بيان المناسبة قوله لان تقبل انما احتاج الى الفرق لان المزاج انما يحصل اذا كان
العناصر في كيفياتها مع بقاء صورها ولولا الفارق بينهما لما كان كذلك واستدل على الفارق بثلث حجج الحجة منها
اعم من ان الحجة الاولى تختص بكيفياتها الملموسة الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحجة الثانية
تعم الكيفيات فان الكيف مطلقا يقبل الاشتداد والضعف والصور لا تقبلهما لكنها مخصوصة بالعناصر لان الكيفيات
والضعف هي كيفيات الافلاك لا تقبلهما والحجة الثالثة اعم منها لانها تشمل العناصر والافلاك ولان الحجة الثانية مختصة
بالكيفيات والحجة الثالثة تعم الكيفيات والكميات وسائر الاعراض وتقرير الحجة الاولى ان الكيفية بما انها تقع
تعالى الصورة النوعية للماء تقتضي زوال البرودة عنه وقد تحصل فيه الماء عند غيبة سخونة محفوظ في الحاصل

الامام وهذه الحجة لا تمشي في ساير العناصر فان النار لا تبقى نارا بعد زوال السخونة عنها والارض لا تبقى ارضا بعد زوال
اليبوسة عنها قال الشارح اراد بقوله هذه العناصر لا تبقى بعد زوال كيفياتها انها لا تبقى مطلقا سواء كان
في حال البساطة او التركيب فممنوع وان اراد انها لا تبقى في حال البساطة ثم ذكر لا يلزم انها لا تبقى حال التركيب لجواز
ان يكون العنصر مستلزما للكيفية حال البساطة حتى لزم من بقائها انتفائها ولا يكون مستلزما اياها حال التركيب
وهذا الكلام عند المحقق استفسار ومنع على المنع فان قول الشيخ ولكل واحد من هذه العناصر صورة تقومه تنبعث
كيفياتها المحسوسة يقتضي بحلول الفرق بين جميع صورها وكيفياتها وقول الامام هو ان الحجة لا تظهر الا في الماء
بقاء صور ساير العناصر مع زوال كيفياتها تم وانه لا معنى لحمله على ان الحجة الاشخص بعد ما انها قوله الحجة الثانية
تركيب القياس هكذا الصور لا تشتد ولا تضعف والكيفيات تشتد وتضعف فالصور ليست بكيفيات والشارح شرع
المقدمتين كما شاء من وجهان اذا الا يكون واشتد انتقالة من آخر وجاز ان يكون اشتد حرارة وكان يدعي انها
حتى لم يتوهم منها الا على تصور الصور والكيفيات وتصور الاشتداد والضعف كما عرفتها واستدل الامام على
الصغرى بان الصورة لو اشتدت او ضعفت عند الضعف لكان اما ان يكون نوع الصورة باقيا او لا فان لم يبق نوع
الصورة كان ذلك بطلانا للصورة لا ضعفها وان كان باقيا كان الضعف زوال عرض فالضعف لا يكون في ذاته اى
الاشتداد الذي كان في ذات الصورة لا تزال ويبقى ذات الصورة كما كانت والا فهو لا يكون في ذلك نقصانا
للصورة مفروض في ضعف الصورة فلو كان المراد بالاشتداد هاهنا الاشتداد في حالة واحدة ومنع ترجح
في شرحه ذلك وكذا الحال عند الاشتداد اذ معنى كان الاشتداد في العوارض والا لزم بطلانها ونقض هذا الدليل
بالكيف ثم قال فان صح هذا الدليل بطلت الكبرى وان لم يصح فلا يتم صدق الصغرى فهي قوله وان لم يصح بطلت الاخرى
شامح فانه لا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول فالاولى الاقتصار على المنع قوله معنى الاشتداد ترجح

الاشتداد الذي كان المراد من اشتدادها واصح الضعف

المحل الى غاية بانواع مختلفة الحقيقة من حال غير قار يوجد كل واحد منها في آن ولا يبقى شيء منها آنين
كما ان الماء يسخن بالنار يسيرا يسيرا والضعف انتقال المحل عن الغاية بانواع كذلك كما اذا برد الماء المسخن
فارقه النار يسيرا يسيرا فيشتد وتوضيحه ان الاشتداد والضعف حركة ولا شك ان الحركة انما تحقق اذا كان
للمتحرك حالة في كل آن لا يكون له قبل ذلك الآن ولا بعده تلك الحالة كما ان الجسم اذا تحرك في الاين يكون
له في كل آن يفرض حصول في مكان مغاير لحصوله في مكان آخر وهذه الحصولات لا تستقر اذا ابتدا الحال
كذلك على المحل فلابد ان يكون ذلك المحل متقوما بدون الحال فيكون عرضا لا صورة فان المحل لا يوجد
بدونها فيمتنع تبدلها عليه هذا هو خلاصة الكلام لا يقال ان اريد بان الهيولى لا تتقوم بدون الصورة
فممنوع فان الهيولى بشخص واحد مستمر على تعاقب الصور وان اريد انها لا تتقوم بدون مطلق الصورة فمسلم لكن لا
يلزم ذلك من توارد الصور الشخصية او النوعية عليها لانا نقول الهيولى في نفسها لا توجد الا متشابهة في غير
المتحصلة بالفعل فيستحيل ان يتحرك من شيء الى شيء فلو تحركت في شيء لكن لا بد من ان تكون لها صورة مع تحرك
في الصورة بالجملة ونستطرد في الفاظ الشرح عسى ان يميط نقاب الخفاء عنها اما قوله هو اعتبار المحل الواحد كما
الحال فيه غير قار يشتد ليوعيته اذا قيس فانما وجد الحال الغير القار واعتبر بشدة نوعيته عند القياس شارح
ان الكيفية الغير القارة واحدة في الخارج وتعدد الانواع وتبدلها انما هو العرض عند فرض الآنات وبعد
ما يوجد منها في آن لم يوجد في آن آخر هذا هو كلام القائل بان تلك الانواع بالقوة والآنات الفرضية
ونحن نحمل ما ورد هاهنا وقال لو تحرك الجسم في الكيف فاما ان يكون له كيفية واحدة في الخارج او كيفيات متعددة
فان كان له كيفية واحدة فلا حركة في الكيف اذ لا معنى لها الا الانتقال من كيف الى كيف وان كان له كيفيات متعددة
فان وجد شيء منها في اكثر من آن واحد فقد انقطع الحركة لما مر ان الحركة لا تتصور الا اذا كان للجسم في كل آن يفرض

آنين يلزم ان تكون الحركة في كل آن فرض لا تستقر ...

وجد

اذ لا معنى لها الا

مثلا ولا بعد ولو وجد شيء منها في آن من كان الحالة ... الآن

حالة لا يكون لذلك الحالة ما قبل ذلك الآن او بعده وان لزم وجود كل منها الا في آن واحد لزم تتالي الآنات
مح او تعاقل الاشتداد واما ان يكون من نوع الاضعف فلا يكون ما زكان من نوعه فاما ان يكون الضعف
الاشتداد او لا يكون فان بقي عند وجود الاشتد لزم اجتماع المثلين وان لم يبق بل حدث الاشتد فوجد آخر من نوع الضعف
فيكون النوع مقولا بالتشكيك على افراده وانه مح وان لم يكن الاشتد من نوع الضعف فهذه الانواع لا تنال الا
آنية فاما ان يكون من الآنات زمان او لا فان لم يكن تتالي الآنات وان كان من الآنين زمان لم تكن الحركة متصلة
فثبت ان لا حركة في الكيف فقوله هذا منقوض بالحركة في الاين والوضع فانه لا شك في تحققها مع ورود
فان الجسم المتحرك في الاين والوضع فلا مح اما ان يكون من ابتداء المسافة الى انتهائها في اين واحد او وضع واحد
لذا اين واحد لا حركة في الاين وان كان له اين متعددة فاما ان يكون الجسم في شيء منها اكثر من آن واحد فينقطع الحركة
لا يكون في كل منها الا آنا واحدا فيلزم تتالي الآنات او تفرق الاكوان المتعددة آنية فاما ان يكون بين الآنات زمان
ولا تخلص عن الشبهة الا بان يقال الجسم من اول المسافة الى آخرها في اين واحد مستمر وهو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى
غير مستقر في حد ... بحسب تجدد حدود المسافة وتعدد حدود المسافة بالفرض ولا يكون تعدد الاكوان الا بالفرض
الفرض وكذلك نقول المتحرك كيفية واحدة ولم انه لا يكون له حركة ... لزم لو كان ذلك الكيفية فان
لان كيفية الجسم وان كانت واحدة الا انها لا تستقر بمعنى انها في كل آن يفرض يكون كيفية اخرى فتعدد الكيفيات
لا يكون الا بالفرض وانما قال ... يتبدل نوعيته لان هذه الكيفيات الفرضية لا يكون افرادا لنوع واحد
ان الجهة واحدة لا ... الشدة والضعف فيمتنع ان يكون النوع او الجنس مقولا بالتشكيك على جزئياته
بل كلما يتحرك حركة يتبدل انواع ما فيه فانه يخص الحركة في الكيف لقبول الشدة والضعف واما الحركة في الوضع
والكم ... منها الا تبدل افراد نوع واما قوله بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا في آنين يعطان ذلك لان فرضنا

ان كل ما وجد

ان كل ما وجد من انواع الكيفية في آن لا يكون هو ما وجد في آن قبله ولا هو ما وجد في آن بعده بل هو متوسط بينهما
فانه لولا ذلك لم يتحقق الحركة واما قوله لا تحد في الشدة والضعف هو المحل الا انحلال بعضها فبيانه انهم اختلفوا في نسبة
الحركة الى المقولات والمحققون على ان الاجسام يتحرك فيهما وينبهم من زعم ان المقولة منها حركة حتى ان التسخن هو
حركة الحرارة والتبرد هو حركة البرودة وربما تمادى بعضهم في مذهبه فقال ان الجوهر منه فاورد منه سؤال ان
الشيخ مذهبهم بانه اذا اشتد السواد فاما ان يبقى ذلك السواد حينئذ موجودا فح اشتداده لا استحالة اشتداده
وان بقي موجودا وقد عرض عليه زيادة فهو الحركة في ذات السواد بل في عارضه ولا شك ان هذا آت في حركة
الجوهر في نفسه فان يفرض حركة الجسم في السواد فربما يحاد ان السواد لا يبقى بل الجسم الذي يتحرك فيه السواد
وهو موجود وان انعدم السواد لكن يرد على هذا ان ذات السواد لو انعدم فان لم يحدث في آن انعدامه سواد آخر ينقطع
ضرورة ان الحركة في السواد انما تستمر باستمرار السواد وان حدث فان بقي زمانا ينقطع فيه الحركة آنية وان انعدم وحدث
هذه الانواع متتالية آنية فيعود الاشكال والجواب الحق اختار بقاء السواد ولا نلزم ان الحركة في ذات السواد بل الجسم يتحرك
فيه وهو غير قار على ما قررناه اذا عرفت هذا فنقول ثبت ان الدليل الذي استدل به على ان الصورة لا تشتد ولا تضعف
فهو ان يدل لا يدل على امتناع اشتداد الصورة بعينها وعدم ضعفها الا على عدم اشتداد المحل في الصورة وعلى هذا لا ينتقض
بالكيفيات فان الكيفيات آنية لا تشتد ولا تضعف وانما تشتد الجسم فيها وتضعف واما قوله واما المحل الذي
هو به المحل المتقوم ... وهو الصورة فصل عليه هوية الهيولى لا تتبدل بتبدل الصورة فان تشخصها بالصورة المطلقة
بالصورة المعينة والجواب ان المراد بالهوية ليس هو تشخصها بل وجودها بالفعل فان الهيولى قبل تبدل الصورة شيء
موجود بالفعل كالماء وبعد التبدل شيء آخر موجود بالفعل كالهواء ولا تتصور فيها الاشتداد والضعف
المتحرك ينتقل من حال الى حال لا بد ان يكون بعد تبدل حاله هو الذي كان قبل تبدل حاله فلو تحركت الهيولى في الصورة كان

قبل تبدل الصورة شيأ وحقيقته وبعد تبدلها حقيقة اخرى ولا يكون هي هي في الحالتين فامتنع عودها مثلا اذا الماء
لو تحركت في الصورة حتى ابدل الحركة لكون ماء او ما تخرج حركتها اذا كان بعد الحركة آخر ماء غير ان تبدل الجسمية
الثانية فالضمير في قوله لاامتناع تبدله لم يعود الى الصورة بتاويل الحال اى لاامتناع تبدل الصورة في الحركة على محل
قبل تبدلها وبعد تبدلها ويحتمل ان يعود الى الحال المذكورة فالمعنى لاامتناع تبدل الحال الذى قبل تبدلها هو المحل
مبلا ما هو معنى الحالة الثانية لاامتناع تبدل الحال الذى قبل تبدلها صورة المحل بتبدله على محل لا تبدلها مرسلة تبدل الحال
واعلم لو تواردت الصورة على الهيولى لم يخرج حال المتوسطة من كون الشيء هو هو من كونه هو لا لانه لا يكون هو هو
تبدل الصورة يستلزم تبدلها فلا يبقى هي هي واما انه لا يكون هو ليس هو فلان توارد الصورة لكون لا بان يكون الحجر
بالفعل على ما كانت فيكون هي هي ولو تبدل الصورة على مادة الماء فاما ان يبقى ماء وهو اعلم لان تبدل الصورة
كونها ماء وبعد التبدل كما كانت ماء قبل التبدل فيكون المادة الثانية حالة متوسطة بين كونها ماء وبين كونها
ليست ماء وكونها ماء كون الشيء هو بعد التبدل هو قبله وكونها الغير ماء كون الشيء هو حيد ما هو قوله واعلم ان
بالطبع وسكونها بالطبع لما كان للعناصر حركات وسكنات طبيعية وقد مر ان الطبيعة هي المبدأ للحركات والسكنات فلا بد
في كل عنصر طبيعة هو مبدأ حركته وسكونه ثم ذكرهها الكيفية المحسوسة منبعثة عن صورته النوعية فيكون الكل
نوعه فنبه ههنا على ان الصورة النوعية هي الطبيعة بعينها فقوله المشتد والضعيفة التي يكون الاشتداد والضعف فيها
احد انواع الحركات مستندكه وهذا التقريب فان اشتدادها وضعفها وكونهما من انواع الحركات لا دخل
انبعاث الكيفيات عن الصورة قوله فالعناصر اذا امتزجت لما كانت للعناصر كيفيات متضادة واذا امتزجت تفاعلت
فيكون كل واحد منها فاعلا ومنفعلا فلا يمكن ان يكون فعل كل واحد منها وانفعاله من جهة واحدة كما ذكر بل كل واحد
منها فعل بصورته وينفعل بكيفيته ولقائل ان يقول يجيء ان فعل الصورة النوعية في مادتها ذاتها وفي غير مادتها

على محل ما

وهو تح لزوال الثانية عنها واما ان لا يبقى ماء ا هـ

بتوسط الكيفية فلو تعلقت صورة عنصر في كيفية عنصر آخر كان بتوسط كيفيته فيعود المحذور ضرورة ان
الكيفية المتوسطة تكون غالبة والكيفية المنفعلة مغلوبة لا يقال يستفاد ان المنفعل ابدا هو الكيفية لا المادة الهيولانية
في الكيفية لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان الكيفية تنكسر في حد نفسها او لا ترى ان الماء الحار اذا امتزج بالماء
البارد ينكسر حرارة الحار ببرودة البارد فاذا كان الكسر بتوسط كيفية كانت الكيفية غالبة والكيفية
المنكسرة مغلوبة واعلم انه اذا كانت المادة منفعلة في الكيفية يكون الكيفية مغلوبة بالضرورة فيعود المحذور لكن
الجمع بين هذا الالزام ان كيفية واحدة تكون غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة
مغلوبة من جهة المادة فتامل قوله قال الفاضل الشارح ولو حمل هذا التضاد على الحقيقي خرج المزاج كما
لمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزيبق والكبريت عن حد مطلق المزاج لان مزاج الزيبق ليس في غاية البعد
عن مزاج الكبريت لتشابههما وخصوصهما عن كيفيات منكسرة فلا بد ان يراد بالتضاد التخالف وهذا
حمل الكلام على غير مصطلح المتكلم من غير ضرورة وذلك ان المركبات بعضها حار وبعضها بارد وبعضها رطب وبعضها
يابس وكما ان بين بعض السواد والبياض تضادا وغاية الخلاف كذلك بين بعض الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
ثم قال حاصل القول في المزاج ان بقاء الصور النوعية واستحالة الكيفية كل واحد منها يكون مبنيا على الاستحالة
في الكيفيات الاربع لكن الشيخ بين الاستحالة الاولى في الحرارة والبرودة فان الماء الحار يصير باردا او بالعكس واما
استحالة النار والارض في اليبوسة واستحالة الماء والهواء في الميعان مع انحفاظ صورها النوعية فلا واعلم ان
تحليل المركبات يدل على انها ممتزجة من العناصر فانه اذا قطر المركب في القرع والانبيق حصل ارض وماء وهواء
ذلك يدل على انها كانت موجودة فيه واما النار فلا بد منها اذ لا بد من حرارة طابخة للمركب وهي حرارة النار
فلما اشتمل المركبات على العناصر ولا شك انها متشابهة الاجزاء في الكيفية ولا يكون كذلك الا بعد استحالتها في

الالزام

جميع الكيفيات مسخ لا استحالات قوله والدليل على ان الصورة تتغير في غير ذلك توسط الكيفية ان الماء
اذا اختلط بالماء البارد ينفعل كل منهما عن الآخر وانفعال البارد من الحار انما هو من الصورة المائية وهي مبردة
فلولا ان تأثيرها في البارد بتوسط الحرارة لم ينفعل البارد منها قوله فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة
القائلون بالخليط قالوا في الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة العظم واجزاء على طبيعة الحنطة
على طبيعة الشعر وهكذا وهي مختلطة جدا فاذا اجتمع منها اجزاء كثيرة متجانسة متشابهة بعضها الى بعض حس
بان الطبيعة وليس هناك تغير في الطبيعة وكذلك الكيفيات التي تحدث للاجسام بطريق الاستحالة بل الاجزاء
التي لها تلك الكيفية كامنة في الجسم فبرزت حتى ان الماء اذا تسخن لم يتغير في كيفيته بل الاجزاء النارية كانت فيه
فبرزت بسبب ملاقاة النار وآخرون زعموا ان اجزاء نارية حدثت في الماء من الخارج فاختلطت بالاجزاء البارد
فاحس بالكل كانه حار اعتمادا على ان ذلك الحكم اما الى انكار التغير في الصورة فامتناع كون الشيء عن لا شيء فانهم
كان بعدما علم كيف يكون عن لا شيء واما الى الاستحالة فامتناع صيرورة شيء شيئا آخر فان الماء لم يكن حارا فكيف صار
باردا والجواب عن الاول بان المادة مشتركة فتزول عنها صورة ويوجد فيها اخرى بحسب استعداداتها وليس هذا كون
شيء عن لا شيء محض وعن الثاني ان الماء الحار كان باردا فاستعد بواسطة مجاورة النار لزوال البرودة عنه
بكيفية الحرارة وهذا ليس ببعيد قوله وانما اقتصر على الخلط والحصص وما ذكر الحكماء كما ذكر في بيان
الاول لان الكمون والبروز فيهما اظهر قال الامام لان الحاجة الى القول بالكمون فيهما الا انهما يستحيلان جسما باردا
الماء والارض واما الحكماء فانهم اختاروا الهواء وهم غير محتاجين الى الكمون فيه لان الهواء حار وصفى الحكماء
الارضية والمائية فيكون قبل الطبيعة فوق الحرارة اقوى ولا خفاء في ان هذا الوجه اولى قوله ويدل ان
المرئية ليست بسيطة خالصة ان النار الصرفة شفافة غير مرئية وانما تكون مرئية ملونة لتعلقها باجزاء ارضية

فيتخلص بعضها فههنا دعويان اما الاولى فلان النار حيث تكون قوية متمكنة من احالة الاجزاء الارضية الى صورتها كما في
اصول الشعل تكون شفافة لا ظل لها واما الثانية فلان النار اذا كانت ضعيفة لم تتمكن من احالة الاجزاء الارضية
في رأس الشعلة فيقع لها ظل اذ الظل انما يكون للاجسام الارضية قوله المحلل النار لتصعيده الابخرة الحارة
منها من بعد ثم يقدم ان احدهما ان الحرارة اذا عملت في الجسم الرطب كالماء فما ارتفع منه يسمى بخارا واذا
عملت في الجسم اليابس فما ارتفع منه يسمى دخانا فالبخار هي اجزاء مائية لطفت بالحرارة فتصاعدت مخالطة لاجزاء
هوائية والدخان اجزاء ارضية لطفت بالحرارة مخالطة بها والثانية ان البخار لثقلها لا تتصاعد الى
كرة الهواء بل تقف دونها فلابد من هواء لا بخار فيه لكن ينتهي الى كرة النار فيكون حارا بحرارة النار فيه لا بارد
على الطبيعة وما فيه البخار فيه ما يجاور الارض ويسري اليه سخونة الارض وما فوقه من اجزاء اخرى ارضية بسخونة
الكواكب يسخن فيتسخن منه فيحجبه ما لا يسري اليه سخونة الارض ولا يكون فيه الا محض البخار الذي هو اجزاء مائية يكون
برودة عظيمة فكان للهواء اربع طبقات طبقة الهواء الحار بالنار وطبقة الهواء الصرف والطبقة الباردة التي
ينزل منها المطر والثلج الى غير ذلك والطبقة المجاورة للارض ثم الدخان اذا ارتفع من الارض مع البخار لان حصة
المتصاعد اكثر فاذا بلغ الطبقة الحارة من الهواء ووقع فيه شعلة من النار وانعكس الى التحت في جهة ويرى كانه
كوكبا انقض وهو المسمى بالشهاب واذا استحال بما فيه من الاجزاء الارضية اذا صارت شفافة وغابت عن الحس
انطفت فانطفاء النار يقع على وجهين احدهما هذا وهو احالة النار الاجزاء الارضية التي تعدها في حكم النار
بصير شفافة والثاني استحالة النار هواء وانفصال الاجزاء الارضية عنها وهو السبب الاكثري في انطفاء النار
لما قوله الذي كما فيئت النار على ان النار في ضوئها شفافة لان الدخان اجزاء ارضية
الدخان كان الضوء والحمرة اللهبية امرا فالضوء انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الارضية وقد علم انه قد صرح في

مواضع من هذا الفصل بان النار القوية مفسدة بجل الاجزاء الارضية نارا وهذا يخالف ما تقدم من ان الاطراف
تتكون من الاطراف قوله وكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع انما كان كذلك لو كان العنصر جنسا للجسم المركب
والجسم البسيط وليس كذلك فلهذا قال والاصوب انها غير مناسبة بحسب الصورة لان صورة المركب مخالفة لصورة
البسيط مناسبة بحسب المادة لاشتراكها من الاجسام البسيطة والمركبة العنصرية على ان لا فرق في ذلك بين الاول
المعنى الجسم لكان من الفاسد استقام الكلام قوله واعترض ايضا على قوله في المواقف بهامش الاعتدال ان الاهم كلام الشيخ
بان المزاج كلما كان اعدل كانت الصورة الفايضة عليه اعدل اكمل وقد ثبت في علم الطب ان اعدل الاعضاء
جلد الاصابع واخرجها من الاعتدال القلب فوجب ان يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب فاجاب بان الشيخ قال تعلق النفس
الانسانية باعدل الامزجة وكون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي ان يكون اعدل الامزجة بل اعدل الامزجة
مزاج الارواح التي بحسب [illegible] والحقيقة فيها من التساوي وهو اول ما تعلق النفس ثم تتعلق القلب
[illegible] بالاعضاء على حسب الحاجة وهذا غير مستقيم لان الشيخ صرح في مواضع من كتاب القانون بان الروح
احر ما في البدن حار [illegible] الى الافراط والحيوان غالبا على الارواح والقول [illegible] الى
التساوي [illegible] في الجواب ان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي لا في الاعتدال العضوي فان [illegible]
النفس انما هو مجموع البدن ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير والتصرف وذلك لا يتم الا بالاعضاء [illegible]
لعضو النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن اعني جميع امزجة الاعضاء وقال [illegible]
الى الاعتدال من امزجة الانواع الاخر واما ان اول تعلق النفس بالروح او بالقلب فذلك بحث آخر [illegible]
اليه لان تعلق النفس بالبدن للاستكمال به والاستكمال انما يكون بالاعمال والحركات الصادرة عن الارواح التي
منشاها القلب [illegible] الاعتدال حتى ان [illegible] كلما كان [illegible] كانت النسبة الى المبدأ الكل والصورة الفايضة

عليه افضل على ما صرح الشارح به فلا يرد ما قيل من ان يكون الصورة الفايضة على الاصابع اكمل الصورة
الاعضاء وليس كذلك فقوله ليس في الاعتدال الا استحقاق صورة بمجرد ذلك لا يكفي في دفعها
بل لا بد مع ذلك من ان يكون المزاج محلا للتصرف في الصورة وتأثيرها والعضو ليس كذلك قوله المنطبع
في النفس الارضية النفس الارضية معنى والنفس السماوية معنى آخر واسم النفس مقول عليهما على سبيل الاشتراك
اللفظي وان اشتركا في معنى واحد وهو كمال اول لجسم طبيعي لكنه ليس معنى النفس ولا لازم ان يكون صور
والمعدنيات نفوسا وليس كذلك فلهذا لم يعتبر المنطبع النفس بل قال فصل الى النفس الارضية والسماوية
اما النفس الارضية اي كل نفس في الارض من النبات والحيوان فهي كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة
الكمال هو ما يتم به النوع في ذاته او في صفاته اما في ذاته فكصورة السرير فانها كمال اول للخشب السرير
السرير الابهاء الكمال الاول ما يتم به النوع في ذاته او يصير النوع نوعا بالفعل وهو المنوع على ما مر
الثاني موقوف على الذات وقد يطلق الكمال الاول على معنى آخر وهو كمال لان يترتب عليه كمال آخر كالحركة
واما الجسم فالمراد به الجنس اي القسمة الحاصلة لا المجردة عن الفصل وهي المادة ولذا كان الذاتي قد يؤخذ
شرط لا شيء اعني وحده وهو المادة وبهذا الاعتبار يكون جزء النوع وقد يؤخذ لا بشرط شيء وهو ان كان
محمولا لان يقال على اشياء مختلفة فهو الجنس وان كان متحصلا بنفسه فهو النوع اذ لا ذكر [illegible]
شك ان النبات والحيوان ليس جزء طبيعة الجسم بل جسم قد انضم اليه امر صار به نباتا او حيوانا فذلك [illegible]
اعتباران احدهما انه صورة وجزء للجسم النباتي او الحيواني وبهذا الاعتبار يكون جسم النبات والحيوان مادة لهما
اعتبار انه كمال اول للجسم من حيث انه جسم طبيعي ناقص انما كملت وتمت بانضمام ذلك الكمال لكن لم يعرف ذلك
الا باعتبار انه صورة لان الصورة توهم ان يكون حالة والنفس لا يجب حلولها كما في النفس الانسانية وانما عرف باعتبار

انه كمال اول للجسم بهذا الاعتبار طبيعة ناقصة مبهمة تتمها وتحصلها مادة لان الكمال اي كون الجسم بهذا الاعتبار جنس
مادة ثم ان عرفنا ان النفس كمال اكتفاء عرفنا ماهيتها لا من حيث جوهرها وماهيتها بل من حيث اضافتها الى البدن فلا
بد في حدها من اخذ البدن في حدها كما اخذ البناء في حد الباني وان كان لا يؤخذ في حده من حيث هو انسان ولهذا صار النظر
في النفس من العلم الطبيعي وان حاولنا ان نعرف ذات النفس يجب علينا ان نفرد لذلك بحثا آخر وقوله الطبيعي فهو مقابل الصناعي
واما الآلي فيجوز رفعه على انه صفة كمال اي كمال آلي وذو آلة ويجوز جره على انه وصف لجسم اي جسم يشتمل على الآلة
فهو واما ما كان فليس المراد بالآلي اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط بل على قوى مختلفة مثل الغاذية والنامية
الجاذبة والماسكة وغيرها فان آلات النفس بالذات القوى وبتوسطها الاعضاء واما ذي حياة بالقوة فليس معناه
ان الجسم يكون حيا فان الآلات ليس تحقق الا اذا يشتمل على آلات يمكن ان يصدر بتوسطها او بغير توسطها افاعيل الحياة
من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة وانما قال او بغير توسطها لان النطق هو ادراك الكليات
ليس بتوسط الآلة بل بالذات هذا مفهوم الحد ولما احترز بانه كمال اول عن الكمالات الثانية وقوله جسم
طبيعي احترز عن صور الاجسام العنصرية الصناعية وقوله آلي احترز عن صور البسائط والمعدنيات لانها وان كانت
كمالات اولية للاجسام طبيعية لكنها غير آلية واما قوله ذي حياة بالقوة فبيان الاحتراز به مقدمة وهي انهم
في الافلاك فمنهم من ذهب الى ان لكل واحد من الافلاك نفسا ومنهم من يرى ان النفوس للافلاك الكلية والافلاك
الجزئية بمنزلة الآلات لها اذا تمهد هذا فنقول النفوس الفلكية تخرج من التعريف بقيد الآلي على المذهب الاول
الذي المحققون ينصرونه واما على المذهب الثاني فلا تخرج به فزيد في التعريف هذا القيد لتخرج عن الحد
وان كانت كمالات اولية للاجسام آلية لكن ليس يصدر عنها افاعيل الحياة بل انما يصدر عنها ما يصدر من
الحيوة ... النفوس الحيوانية فان كل فعل لا يكون لمعنى الحيوان ... في التنمية ولا في التغذية

ولا في التوليد ولا في الادراك والحركة لانا لا نريد بافاعيل الحيوة الافعال التي لا تتم الا بالحيوة فلا يكون التغذية
والتنمية وتوليد المثل منها وان اريد افعال الاحياء وان لم يتوقف على الحيوة فان كان المراد جميع افعال الاحياء يخرج
عن التعريف جميع النفوس النباتية وغير النفس الانسانية من النفوس الحيوانية وان كان المراد بعضها دخل في التعريف صور
المعدنيات والبسائط لانه يصدر عنها بعض ما يصدر من الاحياء لانا نقول المراد بعض الافعال وكانه اشارة الى انه ما
يصدر من افاعيل الحيوة وصور البسائط والمعدنيات خارجة بقيد الآلي واما النفس السماوية فهي كمال اول لجسم طبيعي
ذي ادراك وحركة ... تعقلا كليا ... ان النفس الفلكية تعقلا كليا ... جزئية في
الفلك وهذا القيد يخرج النفس الارضية لانه لا يراد جسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائما لانه في مقابلة القوة
والتحرك لنفس الارضية واما حذفه عن التعريف الآلي يستقيم على المذهبين قال الامام في الملخص ذهب المحققون
الى انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلاثة لانا ان فسرناها بما يصدر عنه فعل ما كان الفعل والقسمة ان
فسرناها بما يفعل بالقصد يخرج عنه النفس الفلكية فان النفس لا يكون مقولة على النفوس الثلاثة الا بالاشتراك اللفظي
لانا هنا اجسام تغتذي وتنمو وتولد المثل واجساما تدرك وتحرك بالارادة دائما وليس بدائم ولنفرق بين
معنى ان تكون لها مبادئ غير جسميتها ولا شك ان تلك المبادي مختلفة في جوهرها ... اسمها المختلفة فان جعلنا اسم
تلك المبادي المختلفة كان على سبيل الاشتراك لا محالة ولما انه لا يمكن تعريف النفس بحيث يشمل النفوس الثلاثة
فيه وقد صرح الشيخ في الشفاء بان كل ما يكون مبدا لصدور افاعيل ... واحدة عادمة للارادة
... هذا المعنى مشترك بين النفوس الثلاثة لانه مبدا افاعيل كثيرة لان يكون مبدا افاعيل لا يكون على وتيرة وحدة وهو
النفس الارضية او يكون مبدا افاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة وهو النفوس السماوية قال
ارجع الى نفسك ايها الانسان وجود النفس الانسانية وهي التي تشير اليها كل واحد بقوله انا فان لكل جسم من الاجسام

الثانية وان فسرناها بما يصدر عنه الافعال
آلات يخرج عنه النفس

ورآء ذلك الجسم هو جسد آلاتهم افعاله كذلك البدن للانسان شئ وراءه البدن لاعضاء تعبر عنه بقوله ان وقلنا أن
كل واحد منا يدرك نفسه والمدرك شئ غير البدن فوجب القطع بكون النفس غير البدن وحاصله اما المقدمة الاولى فنبه
عليها في اول التنبيهات باربع حالات الاولى ان يكون له فطنة صحيحة سوآء كان صحيح المزاج اولا فاذا ارجع نفسه في
هذه الحالة لم يشك في انه مدرك لها ثم اردفها الحالة الثانية ان تتعطل حواسه الظاهرة وهي حال النوم فان
النائم يدرك نفسه حتى اذا ستيقظ الحالة الثالثة ان تختل حواسه الظاهرة والباطنة وهي حال السكران
فان السكران لا يغيب عنه ذاته فان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزبان ذاتهما والا لما ذكرا ذاتهما عند اليقظة
والا فاته اجاب بقوله وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره اي كل من النائم والسكران جعلنا في انهما الا انهما ما نسي
ذكرى نفي هذه الحالات الثلث مدرك ذاته بخصوصه وان جاز ان يكون له شعور بذلك الحالة الرابعة ان لا يكون
شعور بغيره وذلك ان نتوهم نفسه في اول خلقه صحيح المزاج والعقل لا يبصر حركة ولا تتلامس اعضاءه بل يكون اعضاءه
متفرجة ومعلقة في هواء طلق فانه عنده يكبر في اول خلقه لئلا يكون له سابقة ادراك فيتذكر كونه صحيح المزاج والعقل لئلا
يمرض ويشتغل عن نفسه وكونه بحيث لا يبصر حركة ولا تتلامس اعضاءه لئلا يكون له شعور بالبدن والاعضاء وفي هواء طلق
لئلا يعترض من خارج شاغل من الاشياء ولا شك انه في هذه الحالة يجد نفسه مدركا ذاته ولا يدرك اداركا لا حد منها ادراكه
غير ذاهل عن ذاتها وهو يشتمل على ادراكين بديهيين تصور نفسه والتصديق بانه موجود وكان ذلك لا يمكن ان يكتسب
او ينسيه لم يمكن ان يثبت هذا بحجة او برهان قال الامام حاصل كلامه في هذا البرهان والفصل يرجع الى ان الانسان لا يغفل عن
ذاته في شئ من احوال الصلاة ثم انه لم يبين ان هذه المقدمة اولية او محتاجة الى برهان ويتفرع احتياجها الى البرهان
لم يذكر حجة عليها فقد تبين ثم ان ما يغفل عن ادراكها هل يمكن ان يغفل عنها او لا بحث عنها كلام في هذه ابطاحه وغيره
ان لا يكون تلك المقدمة اولية لانا اذا عرضنا على عقلنا هذه المقدمة وهي ان الادراك انما احالة النوم والسكر وعند

والنوم

شريح الاعضاء وعرضنا على العقل ان الكل اعظم من الجزء نجد المقدمة الاولى في الجلاء مثل المقدمة الثانية
لا انضاف الا ذلك في المقدمة الاولى ولا بد من تصحيحها بالحجة لما انه يدرك الامر وجدانا لو وصل اليه مرة او
فانه لم يحصل له شعور به فهو ميت وليس بحي وان حصل له شعور بما انه لا بد وكان بنوبه او يكون اولا بد ركه
لم يولد مطلقا او الثاني يقظ والا لام معرض عنه ولم يتفطن لقصدان الاول لكن العلم بانه يؤديه علم اضافة يؤدي
والعلم بالاضافة موقوف على العلم بكلا واحد من المضافين فما لم يحصل عن ادراكه ذاته بان العلم عبارة عن حصول
المدرك في المدرك فعلمه بذاته اما ان يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاته في ذاته وهو لاستحالة الجمع
المثلين ولانه ليس احدهما بالحالة وآخر المحلية اولى من العكس لاستواءهما في الماهية ويلزم ان يكون كل واحد
حالا ومحلا لاستحالته الجمع واما ان يكون عبارة عن حضور ماهيته بذاته الذات بل الذات تكون حضورا لشئ
نفسه فيحصل ان حيث لا الصلة وهذا ان المجيبان لا يتسابرها بحيث ولا ولي اضعف وهذا كله خطاء ما
المقدمة فلان الاوليات لا يمنع ان يختلف جلاوة اما المدرك ما هذه هي التصورات وعلاوة العلم بعضها والحكم
لا على وجه سقاط التصديق او لعدم الالف الحاصل في تلك ويخمن الفصل بالتنبيه يدل على ان تلك المقدمة
برهان واما الحجة بان امتناع ان لا يدركه ذاته فهو موجه لان الكلام المعارض من النفس والبدن وهو لا يتوقف ذلك
كون نفسه مدركا لذاته في الجملة هذا هو الكلام في المقدمة الاولى واما المقدمة الثانية فقد بينها في التنبيه
بان قسم المدرك الى المشاعر الظاهرة وتنبه ان شاهد منها احد مشاعرك مشاهدة والى المشاعر الباطنة وهو العقل او بخو
او عقلك ووقع غير مشاعرك ثم قسم المشاعر الباطنة الى نفسه وهو العقل والى قوة اخرى غير المشاعر الظاهرة وتلك
قوله ومن غير مشاعرك والو ومعنى او وقسمه اخرى الى الا درك وسط وغير وسط فقول الشارح وقسم
الى ما يدرك وسط والى ما يدرك نفسه ليس المراد بهما قسمان لا قسمان ويترتب الادراك ليس بقوة اخرى وسط

وكذا المدرك شئ غير البدن

وهو قوله المدرك شئ غير البدن
وكذا المدرك شئ غير البدن

شي لانه في الحالة المفروضة ذاهل عن جميع ما مغاير فمتى ان يكون الادراك اما بالمشاعر الظاهرة كما سيجيء في الخفية
الثالث ان المدرك غير محسوس فلا يكون الادراك بالمشاعر الظاهرة كما سيجيء ولانه في الفرض المذكور غافل عن جميع
فتعين ان يكون ادراكه لنفسه بنفسه من غير واسطة فالمراد من قوله والباطنة هو العقل لا الحس او لان الادراك الحسي
وقوله بلا وسط شمول الباطنة لا بالمشاعر الظاهرة لانه قسيم الاوسط وغير الادراك الباطن بلا ادراك
لا يكون وسط وهو قوله وقوله على وجه لا يتصور مغايرته بين المدرك والمدرك شمول قوله الباطنة الاوسط
بين المدرك والمدرك واعلم ان الدليل الاخير فيه على ان تعقل النفس لنفسها بلا واسطة لكنه لما كان من لوازمه كمالها
ذكر مع لازم آخر شعارا بالعرض واما المقدمة الثالثة فقد ضعفها في النسخة الثالث ومن الظاهر انه في الحالة المفروضة
مثبت نفسه ولا يثبت طولا ولا عرضا ولا عمقا ولا امكنه في تلك الحالة ان يتخيل عضوا ما تخيلا جزئيا من شانه
في ذاته ومعلوم ان المثبت غير ما لم يثبت والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فان قلت لما ثبت ان الانسان مدرك بنفسه وان
ليس شيئا من البدن فما الحاجة الى المقدمة الثالثة فقول الادراك اكثر ولا شك ان الانكشاف يزداد المقدمة
الثالثة لكونها مقدمة المقدمة الثانية فانه يجوز ان يكون الادراك بالمشاعر الظاهرة بهاتم لما انتفى ذلك
الادراك النفس ليس بتوسط شيء وحتى ان يذهب الوهم الى انه بفعله اورد الوهم والتنبيه عليه هذا هو الضبط
قوله وهو الوجه الذي يثبت به صور الانواع فان الوجه الذي يثبت به صور الانواع هو الاستدلال بالافعال
فانه لما نشاهد في انواع البسائط والمركبات خواص مختلفة وكيفيات متغايرة فلا بد لها من مبدا وهو ليس الجسمية
ولا المادة بل شيء آخر هو الصورة النوعية فهنا اراد الشيخ ان يثبت وجود النفس لا من جهة انها مدرك نفسها بل
من هذه الجهة لا يثبت الافعال حتى يقال ان الانسان حركة فلا بد لها من مبدا وليس المزاج بل شيء آخر وهو النفس والصورة
الصورة النوعية هي جوهر مقوم لحقيقة الجسم ويخرج عن التعريف النفس الانسانية لانها اولت حصلت طبيعة نوع الجسم

اي الانسان مدرك نفسه بالقوة الباطنة التي هي بغير الاوسط ٢٢

ثبت ان المدرك النفس ليس شيئا من البدن تم
ويحول الاستدلال المقدمة القول مع اخرى المقدمتين الاخريين وكان دليلا ان يوجد اما اوردها المقدمة الثالثة ٢٢

الجسمية ولا
بالافعال بل من جهة انها مبدا الافعال وما كان الظهور الافعال الحركة استدلالها والاشارة ان الشيخ يورد في هذا الفصل استدلالا بالافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هو نفس او صورة اي من حيث انها مبدا ٢٢

فليس نوع الجسم وتعلقه بالجسم بجوازه عن الصورة الجسمية لانها اولت الجسم الا انها لا تقوم ٢٢

انها لا تقوم به هكذا قيل وفيه نظر لان مقوم الحقيقة مقوم النوع فلا يخرج عنه الصورة الجسمية ولا عرف انه جوهر
يحصل طبيعة نوع الجسم خرجت وقد دخل فيه النفس الانسانية هذا الحد كما لا يخفى قوله ولا ظهر انه يريد بحال
الحركة وقت المماتة لما كان الظهور لان حال الحركة لو اريد به السرعة والبطؤ لكان حال الحركة ما افيد المماتة فيكون
صلة الفعل جائز وقوله في جهة الحركة ايضا صلة لانه ايضا يحل المماتة فيجمع صلتان على الفعل بمعنى واحد وانه غير جائز
لا امتناع ان يقال يريد زيد بعمرو وما اذا فسر حال الحركة بطرف زمان وفي جهة المماتة صلة ولا امتناع في
قوله فكيف يطلق انه حصل الحس الذكر لان المزاج كيفية ملموسة تشبهه به لم يحصل الادراك ولو كان كيفية نفسا
حصل فكيف يحصل الحس فليس الكلام ههنا الا ان مبدا الادراك لو كان هو المزاج لم يحصل الادراك الحس
بالادام في شرحه قوله وهما يستمدان على التمام اي الجامع والحافظ يستمدان على الالتئام المستمر المتقدم على
المستمر هو يتوقف على الالتئام المستمر وهو يتوقف على وجود الجامع والحافظ وقوله وهذا الاستدلال مما ذكر الذي
اعتبار المشاهدة اي هذا الاستدلال من مقدمات تجريبية فان كون البدن من الاسطقسات التي متضادة في الفرع
والانفكاك وتحليله الى البسائط وكون الجامع اذا عراه ضعف وعدم تداعي البدن الى الانفكاك لم يوجد علم الا بالتكرار
المشاهدة كما سيذكر في الفصل الذي يليه ومن الظاهر ان هذه المقدمة هي الجزئية لا دخل لها في الاستدلال
ان العلم بها يتوقف على العلم بوجود الجامع وانما هي كالتتمة للدليل ذكرت لمزيد الايضاح قوله وما ادعى الاستدلال
بالمزاج لا بالفصل لما قال اولا ان غرض الشيخ من هذا الفصل هو الاستدلال عليه بالمزاج خالفا لما ذكر المقصود
بالحقيقة من الاستدلال بالمزاج والتمام الجواهر ليس وجود النفس لان المقصد الحقيقي هو مغايرة النفس للمزاج وانما
وجود النفس فيثبت بالعرض ويمكن ان يقال الاستدلال بوجود المزاج راجع بالحقيقة الى الاستدلال بالجمع والحفظ
وحفظها عن الانفكاك فيكون ايضا استدلالا بالافعال ويحصل جواب السؤال ان النفس الجامع المتقدم على المزاج

التمهيد

توقف الحركة كان حال الحركة كم
فالوارد عليه ان كان كيفية يلزم سبب ٢٢

المستمر والحاصل الاستدلال على وجود الجامع والحافظ بوجود المزاج المستمر لان المزاج ٢٢٢

بالافعال على وجود النفس وكان الاستدلال

بالفرض تحته

نفس الابوين والمتاخر عنه نفس المولود قوله فكيف حدثت الصورة قبل حدوث النفس التي هي بحذائها مع انه يجوز
ان يكون القوى المصورة خادمة لنفس الام وكيف لا يكون كذلك وهي فائضة على المني في الرحم لتصوير الاعضاء وتشكيلاتها
وتخاطيطها ثم حدوث القوى المولدة المقتضية على ما تشهد به الكتب الطبية قوله وبيان ان الجوهر الذي
اثبتناه في الفصل المتقدم اي في هذا الفصل ثلثة مباحث عن ان مبدا الادراك والحركة شي واحد بعينه وعن
كيفية ارتباطه بالبدن وعن انفصال كل منهما عن الآخر فبين وحدة المبدا بقوله هذا الجوهر فيك واحد وكيفية
الارتباط بقوله وله فروع فان النفس كما ستعرف موجود مجرد والبدن جسم مكثف فشرط الجوهر المجرد وجهة الارتباط
بينها القوى في البدن كما اشار اليها المختلفة وانفصال كل منهما عن الاخر بقوله فاذا انتحى آخر الفصل قوله ادراك
الشي هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يريد ان يبين ان ادراك الشي حصول صورته عند العقل وتقرره
ان المدرك اذا كان خارجا عن المدرك فتمثل عنده حاصل اما ان يكون تلك الحقيقة المتمثلة عنده هي حقيقته
في الخارج او صورتها لا سبيل الى الاول لان الادراك كالشي الذي لا حقيقة له في الخارج من المعدومات لكنه لا
يحققا اصلا لا في الخارج ولا عند العقل لان معنى الوجود العقلي على ذلك التقدير لا يكون الا وجود الحقيقة
عند المدرك وليس لها وجود خارجي فتعين ان يكون الحقيقة المتمثلة صورتها وهو المطلوب واعلم ان للشي وجودا في
الاعيان وهو الوجود الاصلي الذي يحصل منه الآثار ويجري عليه الاحكام ووجود لا اصيلا بل ظليا
الخارجي وهو الذي يعبر عنه بالصورة وكلام الشيخ اما اذا ادركنا شيئا فلا شك في تمثله عندنا فاما ان يكون
هذا هو الوجود الخارجي الاصيل في نفسه وهو باطل او وجود غير اصيل وهو الوجود العقلي الذي يقال له صورة
ولنا في هذا المعنى كلمة جامعة وهي ان للاشياء في الخارج اعيانا وفي العقل صورا ومن تصور هذا الموضع على وجهه
تبين حل الشبه الموردة في هذا الباب ثم من استدل على المطلب انه اذا حصل لنا ادراك شي فانه يحصل

اثر مثاله

اثر مثاله بعد الادراك كما كان قبله والا يلزم البطلان وان حصل اثر فان لم يطابق الشي ولم يناسبه لم يكن
ذلك الاثر ادراكا له وان طابقه فهو صورته وهذا الكلام وان كان حجة الا انه لا يدل الا على ان صورة
ماهية المدرك بخلاف ما ذكره الشيخ قوله ثم اعلم الادراك قال الامام انما قدم ذكر القوى المدركة على
المحركة لان الحركة الارادية اما انسانية بواسطة ادراك خط او انسانية بواسطة ادراك الجهة ولاجل
ذلك اي ولاجل توقف الحركة على الادراك وعدم توقف الادراك على الحركة ذهب جمع الى انه يمكن انفكاك الادراك
عن الحركة كما في بعض الحيوانات وما ذهب احد الى جواز انفكاك الحركة عن الادراك في شي من الحيوانات فلما كان الادراك
سابقا على الحركة طبعا استحق التقدم وضعا ولما كان الكلام في القوى المدركة موقوفا على الكلام في الادراك
ابتدا بتحقيق ماهية الادراك قال الشارح ويمكن ان يقال الحق ان الحركة متقدمة على الادراك لان الحيوان انما احتاج
الى الادراك بواسطة الحركة فانه يدرك الملايم ليتحرك اليه ويدرك غير الملايم ليتحرك عنه فالحركة غاية الادراك
متقدمة على ذي الغاية ولاحتياج الحركة الى الادراك وعدم احتياجها الى الادراك امكن انفكاك الحركة عن
كما في النبات ويشكل ان تقدم الغاية ليس الا في تصورها فاللازم ليس الا ان ادراك الحركة متقدم على ادراك الملايم
غيره واما ان نفس الحركة متقدمة على الادراك فلا بل الاولى ان الحيوان يدرك شيئا فيتحرك اليه او عنه فيجب
تقدم الادراك على الحركة كما ذكره الامام فالاولى ان يعكس ويقال الانسان ربما يحرك الى شي ليدرك فيكون الحركة
في الجملة متقدمة على الادراك وهذا القدر كما فصله الشارح لا يمكنه ان يثبت ان كل ادراك سابق على
بعض الحركة انما هو سابق على الادراك فمقدم الادراك على الحركة في الجملة لا يكون وجها للتقدم في الوضع فالاولى
لما كان بعض الادراك سابقا على الحركة كما ذكره الامام وبعض الحركة سابقا على الادراك كما بيناه على ما اشار اليه
ويمكن ايضا ان يقال ان الادراك والحركة من حيث هما لا تقدم لاحدهما على الآخر بل احتياج الحيوان الى كل منهما

فهو آت الطلان وان اراد ان بعض
الادراك سابق على الحركة
م ع م

الى آخره ولذلك صار المبدأ فصلين متساويين باعتبار وجه في تقدم الادراك لانه اشرف لا التقدم الطبيعي كما ذكره
في عبارته انهما مبدأ فصلين متساويين متساهلة لانهما اثران من فصل الحيوان فان الفصل الحقيقي ما لا يعلم
يوضع موضعه بعض اللوازم القريبة الواضحة لما لم يعلم حقيقة الفصل الحيوان وكان الحساس والمتحرك بالارادة
في مرتبة واحدة وضعا موضع فصله الحقيقي وان لم يكونا فصلين في الحقيقة ولعل مراده هذا القدر وهو
لا يستبهان ههنا قوله اذا احضر شخصا عنده بنفسه او بمثاله لقائل ان يقول هذا يدل على ان ادراك المجردات
بحصولها في العقل لا بمثالها لان نفسه في مقابلة مثاله والحضور بنفسه لا يكون حضورا بمثاله لكن الامر كذلك
او لا ملازمة ساقط لما ذكره ههنا ان الامر الخارج عن النفس ادراكه بحصول صورة منه لا بحصول حقيقته
ولانه لو حصل حقيقة المجرد في العقل فاذا انضم بها عاقلان لزم حصول الحقيقة الواحدة بعينها في محلين
والجواب ان الادراك اما ادراك الماديات او ادراك المجردات اما ادراك الماديات فبصورة منتزعة من حقيقته
على التفصيل الذي سنذكره واما ادراك المجردات فاما ان يكون ادراك مجردات خارجة عن المدرك او ادراك
مجردات غير خارجة اما ادراك المجردات الخارجة فلا بد من حصول صورتها ولكن لا حاجة فيه الى انتزاع واما ادراك
المجردات الغير الخارجة فبحضورها بنفسها فقول الشيخ هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يتناول القسم الاول
الثاني بعد تعميمه بان معنى التمثل اعم من حصول المثال حتى لا يتناول الا القسم الاول ويبطل القسم الثاني بل حصول حقيقة الشيء
نفسها او مثالها ولما كان حضور مثالها اعم من ان يكون منتزعا من المادة ولا يتناول القسمين جميعا فقوله بنفسه يتناول
بعض القسم الثاني فلا اشكال قوله لاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد الالة وهو المدرك فيه على ان
لفظان لجعلها الة سنذكر ان ما ذكره الشيخ ليس تعريفا للادراك فكونه ههنا تعريفه ولا التحقيق ان يعرف
في التعريف الى المعرف وهو قوله ادراك الشيء ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالتعريف ههنا المعنى اللغوي لا المصطلح

لوازمه

بل مفهومه اللغوي الذي هو تبيين الشيء وتوضيحه وعن الثاني ان الشيء مذكور في التعريف لا ما صدق عليه من حقيقته فوق ان
يكون حقيقته ثم الادراك ان كان بحصول مثل الحقيقة اما يكون فوق ان المدرك وان كان آلة يحصل بها مثالها
الادراك وهو الذات في القسم الاول والآلة في القسم الثاني هو الذي يحصل الحقيقة عنده وهو معنى قوله شاهدها
بها المدرك السؤال استعمل المشاهدة في التعريف وهو نوع من الادراك فهو تعريف بالاخفى لان النوع اخص والجواب
ان المشاهدة هي مجرد الحضور والحضور اعم من الادراك العقلي والحسي فان قلت مجرد الحضور لا يكفي في الادراك والا
لحصل المدرك عند الحس والنفس لا تكون مدركا للمعلوم الغائب اليه فالجواب ان الادراك ليس مجرد الحضور عند الة
الحضور عند النفس بحضوره عند الحس وكلام الشيخ حيث عبر بحصول الحقيقة عند المدرك دال عليه قوله واعلم
لما كان الادراك هو حصول شيء عند النفس اما بحصوله في النفس او بحصوله عند الحس بحضوره عند الحس لا بد من ان
يكون حصوله في النفس بل اما ان يكون حصوله فيه او حصوله في آلته كما هو كما في الابصار فانه يحصل الصورة المرئية
في الرطوبة الجليدية واما غيرها كحصول الصور الخيالية عند الحس المشترك فانه ليس حصوله في محل الحس المشترك
بل في محل متصل به قوله وللاشياء المدركة الادراك مطلقا هو حضور الشيء عند المدرك واما الحضور فهو ان
يكون صورته حاضرة عنده وذلك لان المدرك اما ان يكون خارجا عن المدرك او لا يكون فان لم يكن خارجا عنه
ادراكه بحسب حصول حقيقته ولا يجوز ان يكون بحصول صورته وان كان خارجا عنه يكون ادراكه بحصول صورته
لا بحصول حقيقته اما الاول فلانه لو كان ادراك النفس بحصول الصورة فظاهر اما اذا شاء انه منهما لاتحادهما
الهوية ولو ادركها بالعوارض وجب التخالف وهكذا في صفات النفس لو كان ادراكها بحصول صورة لاجتمع
المثلان في محل واحد وانه ممتنع واما القسم الثاني فلان المدرك الخارج عن ذات المدرك ولا غير الخارج
وغيره لان غير الخارج يتناول ذات المدرك والصفة القائمة به وما اشكل ان ادراك حقيقة الشيء الخارج

وفي الصورة المذكورة حضور عند الحس

الحس المشترك

اما ادراكه حضوري وهو ان يكون نفس المدرك حاضرا عند المدرك

شرايط المحققة او حصول اشاله او ليظ كما حققناه قوله فنهم من جعل الاضافة اعلم ان الادراك شا
ثلاثة اذا الشئ تميز وظهر عند النفس فلابد اما ان يكون ذلك الشئ في النفس او من خارج فان كان في النفس فهو
الصورة كما مر وان كان من خارج النفس فظهوره عند النفس لا يكون الا بحسب اضافة النفس اليه بها يظهر الشئ عند النفس
كما ان الصورة المحسوسة تظهر في الة وهي خارجة عنها الا انها فلما لم يظهر بعضهم على دفع الاشكالات الواردة على
القول بالصورة ذهب الى ان الادراك اضافة للمدرك الى المدرك فقط اما اولا فلان وجود الاضافة يتوقف على
وجود المضافين فلابد ان يكون المدرك موجودا اما في الذهن فيكون صورة وهي الذي هرب عنه او في الخارج
فيكون المدرك الا موجودا في الخارج فما لا يكون موجودا في الخارج لا يكون مدركا واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون ادراك
جهلا لان الجهل انما يكون اذا لم يكن الادراك للمدرك مطابقا للخارج وبعد تقدير ان كل مدرك موجود في الخارج
ذلك الجهل لا يتحقق اصلا ذكر بعض وارد على الصورة ايضا فان الصورة المطابقة المعدوم اما ان يكون صورة الشئ او
صورة شئ او لا والاول ظ لان اللاشئ لا ثبات له ولا صورة وان كان صورة شئ فاما ان يكون شيئا في الذهن او في الخارج
والاول ظ لان الثابت في الذهن ليس بهذه المعدوم بل صورته والثاني ايضا بط والا لزم وجود المعدوم في الخارج
وهو مح واجيب ايضا بانه لا يلزم ان لا يكون ادراك جهلا لان صورة الشئ لابد ان يكون صورة شئ موجود في الخارج ولا تكون
انما صورة لا شئ او صورة شئ ثابت في الذهن وقد يمكن ان يقال انها صورة شئ في الذهن
الشئ الا انه ثابت الشئ موجود في العقل وجهل غير حاصل الا انها مثل الشئ آخر فيها العلم والمعلوم بحد
بالذات مغايران بالاعتبار فانها بالذهن معلوم باعتبار علم لا كان المعلوم موجودا في الخارج
العلم هو الصورة الحاصلة في العقل والمعلوم هو الموجود الخارجي قوله كما ذكر الشيخ في شرح تعليق الادراك كان
فلان عرف الادراك بالمدرك ومعرفة المدرك موقوفة على معرفة الادراك بل في ضمن معناه فانا تعقل معاني

منها معنى

منها معنى لكن ربما لا تعرف انه اي معنى من المعاني فاذا اتى ذلك عرفنا انه اسم لذلك المعنى دون غيره فقد تعين
معناه فائدتان احديهما انه مقول على الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل فيعين معناه انه مشترك بينها او
والاخرى ان المتاخرين في الفلسفة فهموا من كلامهم ان مدرك الجزئيات الالات وقد تبين مما لخصه الشيخ من معنى
الادراك ان الادراك سواء كان بالة او بغيرها صورة المدرك حاصلة عند النفس غاية ما في الباب ان الادراك
ان كان بغيرها فالصورة حاصلة في النفس وان كان بالقوى الحساسة فالصورة تحصل فيها او في الة فالمدرك في
كلا القسمين هو النفس قوله تم كلامه اعتراضات الفاضل الشارح هنا ثلثة اعتراضات الاول انه لو كان تعقل
الادراك تمثل حقيقة الشئ عند العقل لكان لزم اذا تعقلنا الشئ يجب ان يكون موجودا في العقل الا يجوز ان
يكون صورة قائمة بنفسها او بعض الاجرام الغائبة اذا التفت النفس اليها او ارتفع الحجاب منها او بين النفس وبينها
الثالث انه لو كان الادراك حصول صورة مساوية للمدرك في العقل فاذا ادركنا السماء حصل عندنا صورة مساوية
للسماء فلزم انطباع الكبير في الصغير والجواب عن الاول من وجهين احدهما ان الاتم ان الصورة الذهنية ان لم
يكن مطابقة للخارج كان جهلا وانما يكون لو كانت صورة ذهنية لا تحقق له في الخارج كما في الامور الاعتبارية
بل الجهل والشارح لم يذكر هذا الوجه في الجواب لانه عليه فيما سبق الجهل هو كون الصورة الذهنية المحصلة
الخارجية غير مطابقة اياها وثانيهما ان الادراك يمتنع ان يكون اضافة لان الادراك يوصف بالمطابقة
ولو كان اضافة لامتنع وجودها اذ لو كانت موجودة لزم ان لا يكون المدرك الا موجودا في الخارج كما ذكر
واذا امتنع وجودها امتنع وصفها بالمطابقة واللامطابقة وفيه نظر لانا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون بعض
الادراكات موجودا في الخارج وبعضها لا فيصح اتصافها بالمطابقة وعدمها والجواب عن الثاني اما عن الحمل الكفاية
صورة قائمة بنفسها فلان الكلام مفروض في الحالات ان يكون لها صورة موجودة في الخارج وذن

اليه ذاهب واما عن احتمال وجودها في جسم غائب فهو انه من آخر القطر ومسافة بعيدة فكانه يتوهم فيه البداهة وتخصص
الاحتمال الجسم ولا شك في استحالته لان الصورة المعقولة فيه في ذاته فاستحال حصولها في ذي وضع
الاحتمال لا يخصص لا يحكى في كل موجود غير النفس وربما قال الصورة القائمة بنفسها لو فرضها كانت كافية في الادراك
وجب ان يكون كل نفس شاعرة بها دائما وهو باطل وان لم تكف في الادراك فلا بد من حالة زائدة عليها للنفس تحصل
الادراك فالادراك ليس تلك الصورة بل هذه الحالة والجواب عن الثالث الاول انه لو حصل صورة مساوية للسماء
لزم انطباع الكبير في الصغير وانما لزم لو كان محل الصورة الصغيرة صغيرا وصورة الكبير كبيرا وهما ممنوعان وينبغي
الادراك فيه ثلثة احتمالات الاول احتمال انطباع الصورة في مادة الجسم الذي هو آلة او في القوة الجسمانية او في النفس على
من زعم ان الادراك حصول الصورة في النفس وان كان بالآلة ولا حظ لشيء من هذا الحكم في الصغر والكبر واما [illegible]
الثاني احتمال ان يكون صورة الكبير صغيرة وان ساوته في الماهية كالكبير والصغير من افراد الانسان [illegible] انطباع
الكبر في الصغر غير وارد على القول بالصورة مطلقا اي في سائر الادراكات بل الايراد الآتي في الابصار والتخيل [illegible]
الادراك من السمع والبصر والشم والذوق وغيرها فلا لانها لا تختص بالاشياء العظيمة حتى يلزم انطباع الكبير في الصغير
كذا الايراد في الموضعين على بعض المذاهب اما في الابصار فعلى القائلين بالشعاع واما في التخيل فعلى مذهب [illegible]
هذا محصل ما ذكره وفيه ضعف اما اولا فلان صور [illegible] مقدار تلك المقادير والابعاد لانها حالة فيها [illegible] المقادير العظيمة والابعاد البعيدة كانت في الآلة او في النفس م
لها واما ثانيا فلانا نلاحظ الصور على ما كانت عليها من الابعاد والمقادير متمايزة في الاقطار والجهات [illegible]
بل نلاحظ [illegible] فكيف يكون نصف [illegible] ان يكون جزء من الدماغ [illegible]
والبحار [illegible] وجبال شامخة وتلال عظيمة ومسافات نائية [illegible] نصف الفلك وكواكبه [illegible] على [illegible] قوله [illegible]
ليس بوارد مطلقا كلام مستدرك لان السائل لم يورد السؤال على سائر الادراكات ولا على سائر المذاهب بل على الابصار

على مذهب الشيخ فلا طائل في ذلك الكلام اصلا والحق في الجواب ان حصول صور المقادير والابعاد في الآلة لا يستلزم
تقدرها فان المقادير والكبر والصغر انما هي بالاعيان لا بالصور ففرق بين حصول عين المقدار وبين حصول صورته فيه
فان المحل بالنسبة [illegible] لا يصير كبيرا او بالنسبة الثانية صغيرا [illegible] مدركا عاقلا قوله ان الادراك معنى واحد
اذا رجعنا الى عقولنا وجدنا الحالة التي لنا في ضوء الموجودات هي الحالة التي في ضوء المعدومات [illegible]
كان حالنا في ضوء المعدومات هو ارتسام الصورة فليكن حالنا في ضوء الموجودات كذلك قوله ومنها حصول
الاستدارة [illegible] السؤال على ما ذكره الامام انه لو كان الادراك حصول ماهية المدرك عند المدرك لكان [illegible]
والاستدارة والحرارة والبرودة كان العاقل مستقيما مستديرا حارا باردا ولما امتنع ذلك تبين ان الاستدارة ان
كانت خارجية فمحلها الآلة وغاية ما في الباب ان يكون تلك الآلة مستديرة لكن لا يلزم منه ان يكون العاقل مستديرا
وان كانت كلية لم يلزم ان يكون محلها مستديرا وهذا الجواب ليس كما ينبغي لان السؤال متوجه في الاستدارة الخارجية
والاستقامة الجزئية فلزم ان يكون الآلة مستقيمة مستديرة معا [illegible] في الكليتين لزم ان يكون [illegible] مستقيما
مستديرا [illegible] بمعنى المستقيم والمستدير الا ما فيه استدارة خارجية اي عين الاستدارة وكذا المستقيم ما فيه استقامة الاستقامة والاستدارة وقد وجدنا في العقل [illegible] المستدير [illegible] م
خارجية اي عين الاستقامة واما ما فيه صورة الاستقامة والاستدارة فلا يلزم ان يكون مستقيما مستديرا
[illegible] واما الحرارة فلانها لا تقتضي كون محلها حارا فان الحال هيهنا صورة الحرارة لا عينها سلمنا ان الحاصل [illegible]
الحرارة لكن انما يجعله حارا لو كان قابلا للحرارة وهو ممنوع ولو سلم انه قابل فانما يصير حارا لو كان [illegible]
[illegible] ما فيه عين الحرارة لا صورتها وصورة الحرارة وان شاركت الحرارة الخارجية [illegible] الحرارة الخارجية [illegible] ما [illegible] الحرارة [illegible] م
الثالث [illegible] لان الحرارة اذا حصلت في النفس كيف لا تكون [illegible]
قوله ولما احتجاجه قال الامام الحجة التي ذكرها الشيخ لم ينتج الا ان المدرك حاصل في الذهن واما ان الادراك

مفسرة لذلك الحصول لا زائدة عليه والحق عندنا ان الادراك ليس عبارة عن حصول تلك الصورة بل عن حالة خاصة
اما من القوى العاقلة من جهة الصورة وانا اقول لا شك ان الادراك انما هو تمثل الشيء عند العقل ثم ان
ذلك الشيء المتمثل موجود في العقل ولا معنى للصورة الا الموجود في العقل من حيث تلك الحيثية والادراك هو ظهور الصورة
حصولها عند العقل وهذا امر جلي لا يحتاج الى زيادة نظر ثم من الادلة على ما عندنا ان ادراك السواد لو كان عبارة
عن حصول ماهية الشيء لكان الجماد الموصوف بالسواد مدركا له لان السواد حاصل له والجواب الفرق بين حصول الشيء
لموضوعه وبين حصول صورته للمدرك فان الاول حصول بوجود اصلي والثاني حصول بغير اصلي
ومنها ان حقيقة الادراك لو كان عبارة عن حصول الشيء المجرد لكنا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا جسماني فيحصل ذلك
انه يعلم ذاته ويعلم كونه عاقلا لغيره فعلمنا ان كون الشيء عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له وهذه شبهة واحدة
على ما حرره الامام والشارح جعلها شبهتين الشبهة الاولى ظاهرة ويقرب جوابها ان حصول السواد المجرد
حصول عين السواد فهو ح لانه على سبيل حلوله في الاجسام وان اريد به حصول صورة السواد فلم قلتم انه يلزم علمه
لا معنى العلم واما الشبهة الثانية فتوجيهها انا نعلم ان الله تعالى مجرد ونعلم ان المجرد حاصل لذاته ونعلم ان فاعله
حاصلة له فلو كان العلم حصول الشيء المجرد لما شككنا في ان الله تعالى عالم بذاته وبما عداه وتقرير الجواب ان حصول الشيء
يكون تارة على وجه الحضور وتارة على وجه التمثل وتجلي ذلك الوجه بعد العلم فرع علم حصول الله تعالى لذاته وحضوره عنده
لا على سبيل الحضور فقطع بكونه تعالى عالما بذاته وما عداه وانما الشك لعدم [illegible] ذلك الوجه وانما جعلها شبهتين
لان الاولى على الادراك الانطباعي والثانية على الادراك الحضوري ومنها على ما نقله الامام في وصف المجرد
وهذا يشتمل عليه بانه جهل او سخف ومنها ان تعقلنا لذاتنا اما ان يكون نفس ذاتنا او امرا زائدا عليها والقول
لوجهين احدهما ان تعقلنا لذاتنا لو كان نفس ذاتنا لما تعقلنا بذاتنا الا ان يكون نفس علمنا بذاتنا ولا يكون

كان وح

او امر آخر وراء ذلك م
الموجودة في العقل وغيرها وهي الامر
المتقرر في الخارج م م م

ليس بجسم ولا جسماني واعتقدنا حصول السواد
وجب ان نقطع ح بكون ذلك الموجود عالما
مدركا للسواد ولكنا لا نعلم ذلك [illegible] م م

ذاتنا نفس ذاتنا لان علمنا بعلمنا بذاتنا عين علمنا بذاتنا وعلمنا بذاتنا عين ذاتنا فيكون
علمنا بعلمنا بذاتنا عين ذاتنا لكن ليس ذاتنا حاصلة فيكون علمنا بعلمنا م

كان وحينئذ يكون علمنا بعلمنا بذاتنا ايضا حاصلا بالفعل وهكذا في سائر التركيبات فيلزم ان يكون الامور
الغير المتناهية موجودة بالفعل وهو محال وثانيها وان لم يكن نفس علمنا بذاتنا نفس ذاتنا والعلم حالة
والجواب ان العلم بذاتنا حيثية بالذات وبهذه الحيثية نفس ذاتنا وبنوع من الاعتبار وهذه الحيثية
مغايرة له وتحقيقه ان علمنا بذاتنا لا معنى له الا ان ذاتنا حاضرة لذاتنا وليس ههنا الا امر واحد بالذات وهو
ذاتنا لكن فيه تغاير بحسب الاعتبار فان ذاتنا باعتبار انه حاضر مغاير له باعتبار انه حاضر له وهو باعتبار
حاضر معلوم وباعتبار انه حاضر له عالم فالتعدد ليس الا بحسب الاعتبار والامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار
فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل الوجه الثاني ان العلم بذاته لو كان نفس ذاته لم يكن العلم حصول الشيء
يقتضي تغاير الشيئين كما في الاضافة والايجاد والجواب ان التغاير بحسب الاعتبار كاف في العلم فان [illegible] فكذلك التغاير
بحسب الاعتبار في الاضافة والايجاد والجواب انه كاف في الاضافة ايضا واما في الايجاد فلا لان الايجاد عبارة عن
كون تقدمه بالذات على الموجد وذلك يستلزم المغايرة بالذات ومنها ان الصورة تحصل في الخيال او تحصل
الا في الة لها المحل المشترك فكذلك الصوت وكذا الصورة تنطبع في الجليدية والابصار لا يحصل الا في ملتقى العصبتين
والا لكنا نبصر الشيء الواحد شيئين لان المنطبع في كل واحد من الجليديتين صورة اخرى فلا يكون الادراك نفس حصول
الصورة والا لكان الادراك حيث الصورة بل الادراك حالة نسبية اضافية فانا اذا ابصرنا شيئا فللقوة
الباصرة نسبة خاصة اليه وقوله الصورة تحصل في الخيال او في الجليدية لغو وقوله والادراك يكون في
الحس المشترك او في ملتقى العصبتين فكذلك وجهان من الاعتراض كما ذكر الامام قوله وانواع الادراك اربعة لان
المدركات اما جزئيات مادية او غير جزئيات مادية اما الجزئيات المادية فاما محسوسة او غير محسوسة والمحسوسات
اما ان يتوقف ادراكها على حضور مادتها وهو الاحساس او لا يتوقف وهو التخيل والادراك لغير المحسوسات هو التوهم وانما

المركبات
لم يكن علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لا يلزم كون علمنا بعلمنا بذاتنا عين ذاتنا الا ان علمنا
م م م

ان حصول الشيء لشيء م

عن الحيثيات المادية فاما ان لا يكون جزئية بل كلية او يكون جزئيات غير مادية واما ما كان فادركها النفس لانها
اذا التفت الى مدرك واحد كانت مثله لانه يحس ثم تخيل ثم يتعقل ويسقط اعتبار الوهم لان الوهم غير مجرد
والتمثيل بالابصار لانه اظهر والا فالحس اعم من حس البصر والسمع والشم والذوق واللمس فانه لما المحسوسات
حصلت عند القوة اللامسة صورة الملموس مع حضور المادة واكتنافها بالغواشي الغريبة وكذا في الحواس الاخر
من الغواشي الغريبة العوارض التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي واما لوازم الماهية فلا يكون غريبة عنها ولا
ان زوال الغريبة يمكن ازالتها عن الماهية وثبت الماهية عند العقل وتخص الغريبة بحالة الاحساس او التخيل
الامام قوله لو ازلت عنه اثره في وكيف هيته نفس الغواشي الغريبة وعلى هذا يدخل فيها لوازم الماهية لان
لا تؤثر في زوال الماهية بل الامر بالعكس وبالجملة امكان زوال جميع الغواشي الغريبة واختصاصها بحالة الاحساس
والتخيل بل المخصصة بها الغريبة المشخصة لكن الان لفظ الغريبة ما ذكره الشارح **قوله** وقد اورد وهذا الموضع المشخصة
سؤالا وهو انهم ذكروا ان العقل ينتزع من الاشخاص صورة كلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة وهذا الكلام
تشتمل على امرين احدهما ان الصورة العقلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة وثانيهما انها كلية مشتركة بين كثيرين
وهما باطلان اما الاول فلان الصورة العقلية جزئية حالة في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع فيكون متخصصة
عرضيتها وحلولها في النفس ومقارنتها لصفاتها اعراضا غريبة من ماهية تلك الصورة فلا يكون مجردة عن جميع مغايرتها
الغريبة واما الثاني فلان الصورة الموجودة في نفس زيد لا يكون جزئيا من الافراد التي توجد قبل زيد والتي توجد بعد
لان وجودها موقوف على نفس زيد فلو كانت جزئيا من تلك الافراد لزم وجود الكل بدون الجزء وانه محال واذا لم يكن جزئيا منها
لم يكن مشتركا منها فلا يكون كلية واجاب بان الكلي المجرد عن العوارض غير الصورة العقلية فان المشترك هو الجزء الموجود في الخارج
الذي هو جزء من الافراد وهو ايضا في نفسه مجرد عن العوارض والصورة العقلية وان كانت جزئية الا انها لما كانت

المدارك فما هو ذلك الكلي يقال انها كلية مجردة بالعرض والمجاز والحاصل ان الكلي المجرد ما به الصورة وانما سميت الصورة
كلية لانها صورة الكلي لا انها في نفسها كلية قال الشارح المقول ان الكلي موجود في الخارج باطل وذلك لانه لو كان
موجودا في الخارج انسان وعمرو انسان آخر فالانسان المشترك منهما في الخارج اما ان يكون موجودا في كل منهما فيلزم
وجود شيء واحد بالذات في مواد متعددة وانه ضروري الاستحالة واما ان يكون موجودا فيهما معا فلا يكون
موجودا في واحد منهما فيقال الانسان جزئيه وبعضا منه وهو ظاهر ولذا تشتمل الانسانية لعشرة والحق في الخارج هذا خلف
الانسانية الواحدة لا توجد الا في العقل لكنها باعتبار اتحادها بحسب الذات وبهذا الاعتبار صورة متحصلة في كثير
واعتبار مطابقتها للاشخاص وبهذا الاعتبار كلية ومعنى مطابقتها انها لو تحققت في الخارج لكانت عين واحد
واحد الاشخاص او تجرد عن المشخصات وحصل في العقل لكانت عين تلك الصورة وعلى هذا سقط السؤال لان المراد الاول ن
المراد بتجرد الصورة العقلية ليس انها مجردة عن مطلق العوارض بل عن العوارض المخصصة وهو ظاهر الغواشي
ما في ذلك واما الثاني فلان الصورة العقلية نسبة الاشخاص في الخارج ولا يلزم منه انها جزء مشترك
بل مشتركها بمعنى انها لو افرادها في الخارج واعتبار مطابقتها للافراد وهي محضة والصورة العقلية بهذا الاعتبار
اعني باعتبار المطابقة هي التي يسميها المنطقيون كلية وتسميه المحققون من المتأخرين **قوله** واما ما هو غني التجرد
المادة فقوته في الدرجة السابقة ان الشيء اما ان يكون ماديا او غير مادي فان كان ماديا كالتجرد والشكل والتركيب
ثم تخيل ثم تعقل حتى يجرد ولا تجرد تام تجرده وسطام تجرده الكلية فان الصورة التي يحس بها يحصر عند المدرك
مع المادة واذا تحققت يجرد بتجرد اشد لان المادة لو غابت او بطلت ثبتت الصورة الخيالية الا انها لا تجرد
عن اللواحق الغريبة فانه يحاكيها على حسب الصورة المحسوسة على قدر معين وكيف معين ووضع معين واذا تعقلت تجرد
عن المادة وشوائبها واما الوهم فهو مدرك لما ذكرنا من الخيال بمعنى جزئية ماخوذة من الصورة وهي لا تشكل في مسألة

المرسلة في التجريد واما غيرها المادي فهو معقول لذاته لا يحتاج الى التجريد فقوله الشي الذي لا يتعلق بالمادة وصلته ولا
باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شي من خارج ذاته فتخرج عن ذاته فقضية مشتملة على تكرار وصلته ذكر لا يتعلق
يتعلق باللواحق الغريبة اراد به عدم امكان لحوق اللواحق الغريبة وكانه قال اما لا يمكن ان يلحقه اللواحق الغريبة لا
يمكن ان يلحقها وهو تكرار وان اراد به عدم لحوقها بالفعل فهو مستدرك اذ يكفي ان يقال المجرد عن المادة لا يمكن ان يلحقه
لواحق غريبة ضرورة ان لحوقها لا يكون الا بسبب المادة واما لحقه لوازم الماهية ولم يرد هذا التصريح بان لوازم الماهية
ليست من العوارض الغريبة اتمام ولكان قوله الشي الذي لم يلزم ماهيته عن ماهيته صفة كما يشبه اللواحق الغريبة وهو
غير لازم لجواز ان يكون صفة مخصوصة وقوله فذلك الشي لا يمكن ان يتكثر متفرع على عدم لحوق الغريبة وفرع من
احد عما ان المجرد لا يتكثر الا بالماهية فان تكثر بحسب الاجزاء يستلزم ان يلحقها في افرادها عوارض غريبة ويجوز ان يلحق
واكثر انه معقول لذاته لانه لا يحتاج الى تجريد وانت خبير ان الفرع الاول لا حاجة اليه في بيان المطلوب الذي هو
بصدده فهو ادخال الحشو في البيان ثم كان سائلا يقول فيا ليت لا نذكر جميع المعقول والنفوس مع انها عن المادة ويكون
معقولة لذاتها فاجاب بقوله لعله من حالة من شانه ان يعقله فان شيئا لذاته ليس العلائق الجسمانية تمنعها عن ادراك كما
تظهر من هذا ان المجرد يعقل ذاتها وغيرها من المجردات لان ذواتها معقولة لذاتها وليس هناك عائق ومانع فكل مجرد
عقل وعاقل ومعقول لذاته واما النفوس السماوية فهي ايضا تعقل ذواتها اذ لا عائق لها عن ذاتها واما غيرها من المجردات
فعقل التعلق الجسماني يمنعها عن ادراكها والضمير في قوله وعلله يعود الى العقل وهو ايضا واما اعادته الى ما هو من
الشوائب وهو المعقول بحسب كون مطلقا من حانة ما مستند كما اذ يكفي ان يقال واما البري من المادة فهو
معقول لذاته ولعله من شانه ان يعقل اي يعقل ذاته ثم ههنا بحث وان الاول انا اذا عقلنا جسما من الاجسام فلا يجتمع الذات
مادته ولا يمتنع ان يعقل مادته فلا يحصل تعقل ذات الجسم لعدم تعقل جزئه وان عقلنا مادته فالمادة لا يخلو من

المادي

المادي وجوابه ان الوجود ثلثة اقسام احدها العارض للمادة من الصور والاعراض وثانيها المتعلق بالمادة لا بمعنى
العروض كالجسم وكالنفوس المتعلقة بالمادة وثالثها المستغنى الوجود عن المادة كالعقول والقسم الاول يحتاج الى التجريد
عن المادة والقسم الثاني لا يحتاج الى الانتزاع عن المادة لكنه لكونه محفوفا بالشوائب المادية اما يتعلق عنها
واما القسم الثالث فلا حاجة في تعقله الى عمل اصلا البحث الثاني ان المعاني التي يدركها الوهم من الحسن والقبح والصداقة
والعداوة ليست جزئية بل متعلقة بالجزئيات وتعلق الجزئيات لا يوجب جزئيته والجواب ان تعلق الجزئيات يلزم
يوجب الجزئية لا الالة لانا مهما والوهم لا ياخذ المعاني الا مع هيئة مخصوصة بمادة مادة بحيث لو قدر عدم صورة
الشخص وادراك عداوته للشاة والاعدام قشر المادة بالمحل سواء كانت هي زيد او عمرو ثم سال ان المحل والحال
يمكن تعقلهما معا لكن حكم بثبوت الشكل للخشب فعند تصورها فلا يكون المادة مانعة عن تعقل الحال او يجاب
بان معنى التعقل حصول ماهية المعقول في العاقل كان المادة مانعة عن المعقولية لا غير وقد تبين ان ما لا يقوم
كان قائما بذاته فيكون حاضرا حاصلا لذاته فهو معقول لذاته لان ذاته عاقلة لذاته وكل ما يقوم بغيره لم يكن
حقيقته حاصلة لذاته فلا يكون ذاته عاقلة لذاته فلا يكون معقولا لذاته والمعقول لذاته لا يحتاج في كونه
معقولا الى عمل بخلاف غير المعقول لذاته فانه لا بد ان يعمل به عمل حتى يصير معقولا بالفعل ونحن نقول ان
فمن المسلم ان عقل الشي لذاته عدم احتياج عقل الغير اياه الى عمل وعدم عقله في ذاته لا احتياج وعلى تقدير تسليم
لم يندفع النقض بتعقل الحال والمحل معا وذلك ظاهر ونقض الشارح قوله كل قائم بذاته فهو عاقل لذاته بالجسم فانه قائم
غير عاقل لذاته امراد القائم بالذات والمجرد وكذا نقض قوله كل ما لا يحتاج في كونه معقولا الى عمل بالصورة العقلية يرد
عليه ايضا النقض بصفات المجردات فانها معقولة من غير عمل وكلام الامام مبني على ان اللام في قوله فهو معقول
لذاته للتعليل وصلة العقل واما الشارح فحملها على لام التعليل وهذا اقرب بقوله وهو معقول لذاته وكانه هو الظاهر

معناه ان التجرد عن المادة وعلائقها اذا نظرنا الى انه من شانه ان يصير معقولا للغير ولا احتياج فيه الى عمل آخر

قال الشارح والحق ان المراد بالمادة ههنا الهيولى لا مطلق المحل لورود الصور العقلية وصفات المجردات ونحوها

مع المادة عن كون الشيء معقولا لان المادة من شانها ان تصير الاشياء الحالة فيها اشخاصا في انها من حيث انها تحس

والامور الحالة فيها من حيث انها اشخاص لا تكون معقولة ضرورة كونها ذوات اوضاع وقابلة للاشارة الحسية

وامتناع فوت الصورة العقلية باهالها اذا جردت عن المشخصات صارت معقولة لانتفاء الوضع قوله وهذه القوى

تنقسم الى مدركة القوة الباطنة اما مدركة او معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور او مدركة للمعاني

والمعينة على الادراك اما حافظة او متصرفة والحافظة اما حافظة للصور او للمعاني وهذا الادلة فيه على الحصر

ولا شك في احتمال وجود غيرها لكنا لم نجدها من احساسنا الا الخمسة بعد الحواس الظاهرة والغرض من بسط

واعلم ان هذه الافعال اعني ادراك الصور والمعاني والحفظ والتصرف فيهما لا شك في وجودها من الحيوان

النفس تدرك الصور والمعاني لكنها جزئية جسمانية فلا بد لكل فعل من تلك الافعال من قوة جسمانية يكون مبدأ له

وهذا ضرورة لا سبيل الى انكاره لكن يحتمل ان يكون قوة واحدة تكون مبدأ لتلك الافعال بجهات مختلفة فالغرض

في هذا الفصل بيان تعدد تلك القوى قوله والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة دونه نقطة الارتسامات

ليس في البصر لان كل ارتسام للنقطة بحسب مقابلتها في حد من حدود المسافة حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال

الارتسام فلا اتصال للارتسامات في البصر فلا بد من قوة تتصل تلك الارتسامات فيها حتى يتم فيها صورة الخط من حد

من الحدود وتبقى فيها حتى يتم منها الى ان تتصل بها صورتها في حد آخر وهي الحس المشترك الذي اذا انطبعت فيه الحركة

كانت مشاهدة وهذا القدر من الكلام تم الدلالة ولذلك اقتصر الشارح عليه واما قوله والمقابلة تامة

آن فهو كذلك لانا لو بقيت المقابلة في حد من المسافة زمانا لانقطعت الحركة والكلام في استمرارها او آخر ذلك

المقابلة

المقابلة في زمان لم يكن المحسوس في ذلك الزمان الا نقطة فلا يكون المشاهد خطا ممتدا لكن لا دخل لهذه المقدمة

في الاستدلال بل يكفي ان يقال ان تلك النقطة في كل حد من حدود المسافة محسوسة مشاهدة لكن ابصارها في

حد من حدود لا يبقى بعد زوال مقابلتها البصر حتى اذا زالت عنه زال ابصارها فلا يكون اتصال للارتسامات في البصر

في هذا القدر لا احتياج الى تحقيق المقابلة في حد ودوامها في ذلك الحد اوقات المشاهدة واما ان المقابلة آنية او

زمانية فلا حاجة اليه قطعا قوله لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في جميع ما يفعل الآن اي اتصال

لما لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى غير النفس ولم لا يجوز ان يكون في الهواء فان النقطة اذا تحركت في الهواء تشكل

ذلك الجزء الهوائي بشكل تلك النقطة فلما زالت عن المكان يحصل فيها وانتقالها عن ذلك المكان استقلالا بقي شكلها

بقي ذلك الجزء الهوائي على ذلك الشكل بحسب اتصال الارتسامات في الهواء فتتصل التشكلات في الاجزاء الهوائية

المحاذية فيرى خطا وانت خبير بان اتصال التشكلات الهوائية لا يكفي في مشاهدة الخط بل لا بد من ان

القول بتلون الهواء بلون النقطة واتصال التلونات كاتصال التشكلات وكان الامام قائل بذلك كما يلوح من

مطالع شرحه ثم قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في البصر ووقف الارتسام في البصر على المقابلة

فان قلت توجيه البحث يقتضي تقديم هذا المنع على المنع الاول حتى يقال لا نم ان اتصال الارتسامات ليس في البصر ولو

سلمنا لكن لا نم انه اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى لم يخرج عنه قلت المناسب شرعا على ما وجهه الامام

لا نم ان يرى النقطة اولا خطا مستقيما والنقطة الجوالة خطا مستديرا اذ هذا الخط المشاهد ليس موجودا

في الخارج بل الاتصال التشكلات الحاصل في الخارج يرى خطا سلمنا لكن لم لا يجوز ان يوجد الخط في البصر اتصال

الارتسام فيه وظاهر ان الشارح توجيه الدليل وجب عليه تقرير منع المنع فقد اختار الاول واجاب عن الاول

المنع الذي ذكره اولا بان الشكل لو بقي عند زوال النقطة لرم خلاف عدم النقطة في ذلك الوضع وعدم

آخر وعن الثاني وهو قوله وهذا الاحتمال اولى مما ذكروا لانه قول بمشاهدة ما لا تحقق له في الخارج مع القول بادراك
لا نقابله بخلاف القول بوجود قوة في مدرك الشيء الغائب عن البصر كالمشاهد فانه ليس قولا بادراك البصر ويوجد
الى الجواب عن المنع الثاني وهو ان ادراك البصر لا يقابله ولا في حكم ما يقابله مستحيل والمانع مكابر وايضا ان
نشاهد في منامه امورا كثيرة وكذا جماعة من المرضى وغيرهم يشاهدون عند تعطل حواسهم صورا لا وجود لها
حاضرون في مجلسهم بل لا وجود في الاعيان لمثلها والانسان يتخيل في عالمه وقواه امورا قد شاهدها او
لم يشاهدها على سبيل المشاهدة وليس ذلك الا ان ادراك هذه القوة المشتركة قد يقوى فيكون مشاهدة وقد يضعف
فيكون تخيلا قوله واستدلال على وجود المشاهدة الباطنة بمعنى اذا رجعت الى نفسك علمت ان المحسوسات اذا
كانت حاضرة ارتسمت صورها في الحس ثم تأدت الى الحس المشترك وهو المشاهدة ثم اذا غابت زالت المشاهدة لكن
يمكنك ان تطالع تلك الصورة وهو التخيل ولولا بقاؤها مخزونة مجتمعة في قوة من القوى الجسمانية لم يمكن [illegible]
وتحصيلها وهي الخيال ولما وقف على تمام هذه الدلالة على تغاير القوتين استدل عليه بوجه بان الحس المشترك قابل
والقابل غير الحافظ بحجة ومثال اما الحجة فلان مبدأ القبول لو كان مبدأ الحفظ لكان المبدأ الواحد يصدر عنه الاثنان
والواحد لا يصدر عنه الا الواحد واما المثال فهو ان الماء فيه قوة قبول الاشكال وليس له قوة حفظها وهذا الدليل
منقوض بالخيال فانه لو وجب ان يكون القابل غير الحافظ لم يكن الخيال حافظا [illegible]
ثم ان الحجة ضعيفة لما سيأتي من ابطال ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وايضا ينتقض بالحس المشترك بادراكه جميع
المحسوسات والنفس بقبول الصور العقلية وتصرفها في البدن هذا ما ذكره الامام والشارح غير هذه الاسولة عن الحجة
حتى قدم ضعف الحجة على نقض الدليل واخر نقضها وعبر عن النقض بالمعارضة على ما هو عادته [illegible]
والحفظ في شيء لا يدل على ان مبدأهما واحد لجواز ان يكون قبوله بحسب المادة والحفظ بحسب الصورة كما في الارض فانها

تحفظ

تحفظ الشكل لصورتها وكيفية اليبوسة وتقبله بحسب [illegible] فكذا الخيال لا بد ان يكون في محل جسماني
لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال واما افتراقهما في شيء فيدل على تغاير المبدأ ان الحفظ والقبول فيهما
[illegible] لامكان تحقق الحفظ بدون القبول كما اذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم لا يدرك الشخص صورة ما وبعد
زوال المرض يتحقق الصور التي كان قبل المرض يحفظها فلا بد ان يكون مبدأ ادراك الصور مغايرا لمبدأ حفظها
وهذا الجواب لا يتحقق فيه دليل برأسه غير ما نقله الامام فانه ليس باستدلال بافتراق القبول والحفظ بل بمجرد
تغايرهما على تغاير مبدأيهما وحاصله [illegible] ما يستند ذلك في الاستدلال بل يكفي ان يقال لا يجوز الاستدلال على تغاير
المبدأ بمجرد التغاير بل بالافتراق وفي هذا الاستدلال نظر فقد تكرر ان الادراك لا يحصل بمجرد حصول الصورة
في الآلة بل بحصولها عند النفس بحصولها في الآلة فيجوز ان يكون مبدأ الادراك والحفظ واحدا ويكون الصورة
حاصلة في القوة محفوظة ويتخلف الادراك لعدم حصولها عند النفس وامر في القبول والحفظ لا استدلال
على تغاير المبدأين واما قوله وايضا عارضه بالحس المشترك والنفس ليست بشيء [illegible] لا في جواب النقض بل ان يكون
بحيث لا يرد على اصل الدليل واذا جاز ان يكون الواحد مبدأ للكثرة اما بالواسطة او الجهات فليجز ذلك في
القبول والحفظ بكون واحد مبدأهما بجهتين على ان القبول انفعال لا فعل ومن الجائز ان يصدر من قوة واحدة
فعل ويرد عليها انفعال واما قوله لما الصادر عن الحس المشترك استثبات الصور ومعناه ان الذي يخص الحس
المشترك امر عام وهو استثبات الصور حاضرة وقوله عند غيبة المادة فقد يستند ذلك لانه كما استثبت الصور عند
غيبة المادة في التخيل استثبت الصور عند مشاهدتها على ما مر فكان ان الامر لا يعقل ولا يختص كان استثبات
الالوان والاصوات وغيرهما يقتضي امرا واحدا واما قوله [illegible] الصادر واللام امر واحد والامور المتكثرة صادرة بالواسطة
ويجوز ان يصدر من الشيء الواحد امور متكثرة بالوسائط وهذا كما ترى فاسد لانه الصادر من الواحد لا يكون الا

الشيء

امر شخصا واما ان يكون علة وتصدر بواسطة امر خاص فهو غير معقول لا الاولى ان فعال الادراك ان صفاته
والذي يشنون ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لانه لا يفعل الا افعالا واحدا قوله بل انما هو قبل بين الشكل
الثالث وهو ان ذلك قبل الاشكال وتمامه لا حفظ الاشكال فالقبول مغاير للحفظ فهو مغاير للاستدلال
باختلاف الافعال على اختلاف المبادي وكفى في بيان اختلاف الافعال اثبات الجزئية ولا حاجة الى اثبات الكلية هذا
ما رد لان المثال انما اورده دليلا على تغاير المبدا بن كما دل عليه الحجة لا على تغاير القبول والحفظ حتى يكفي اثبات الجزئية
ولا بد في الدلالة على تغاير المبدا ان من اثبات الكلية والجزئية كان يستدل بافتراق القبول والحفظ لا شتراكهما
استدلاهما بمجرد تغايرهما قوله الوجه الثاني ان لنا بالنسبة الى كل محسوس ثلثة احوال استحضاره والذهول عنه
ونسيانه والمستحضر لا بادراكه وحفظه ونسيانه يزول حتى يحتاج الى تجشم احساس جديد ولا شك ان
لا ادراك في الذهول فلو لم يكن فيه حفظه لم يكن بين الذهول والنسيان فرق فيكون قوة الحفظ غير قوة الادراك
منع الامام لا ستدفع ما ذكره لان قوله والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك ان اراد انها غير حاصلة للحس المشترك
الذي هو آلة الادراك فهو حق وان اراد انها غير حاصلة للنفس فمسلم لكن لا يلزم من عدم حصولها عند النفس عدم حصولها عند
الحس المشترك هذا الكلام بالحقيقة تأييد المنع كما ترى آنفا والامام منع اولا ثم بينه تقوية وحق الكلام ان الصورة لو لم
تكن محفوظة في حالة الذهول لاحتاج الى تجشم احساس جديد كما في النسيان وهذا لان محل الخيال جسم على ان ما
منعدم الجسم لانعدام جزئه فلا بد من انعدام القوة الحالة فيه فضلا عن الصورة المحفوظة فيها فلا حاجة الى تجشم
احساس جديد قوله فالاستدلال بالمشترك على وجودها انما على وجود الحس المشترك فلانا نحكم على هذا اللون بانه هذا
الطعم والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فقد ادرك هذا اللون وهذا الطعم اما الحس الباطن وهو بعيد لان كلا من
الحواس الظاهرة لا يدرك الا المحسوسات او غيره فيكون نسبة جميع المحسوسات اليه على السوية وهو الحس المشترك وهذا انما لو كان الحاكم هو الحس
نوعا واحدا من م

اما اذا كان

اما اذا كان الحاكم هو العقل فلا يجوز ان يكون مدركا لهما بحصول صورتيهما في القوتين وهذا لمحض عرض الامام
اما على وجود الخيال فلان هذا الحكم كما لا يحصل الا بعد مدركه للجميع يستدعي ايضا حصول الا بقوة حافظة للجميع بعد
الانعدام صورة كل واحد من الشيئين عند ادراك الآخر والتفاته اليه وفيه منع قد ذكر ان الانسان اذا راى ما يأكله
مدرك لونه وطعمه معا وقد يرد اعتراض الامام انا نحكم على زيد بانه انسان فالحكم بشيء على شيء اما ان يجب ان يدركهما
او لا يجب فان لم يجب بطل حجتكم وان وجب فالحاكم على زيد بانه انسان لا بد ان يكون مدركا لهما لكن المدرك للانسان
الذي هو الكلي النفس فيكون المدرك لزيد النفس ايضا واذا كانت النفس مدركة للجزئيات فلا يجوز ان يكون الحاكم بان
هذا اللون لصاحب هذا الطعم هو النفس ايضا وح يسقط الحجة واما جواب الشارح ان النفس يدرك الجزئيات ايضا
لكن لا بذاته بل بآلة فمنع لم لا يجوز ان يكون الحكم بين محسوسين بحسب الآلة فقوله والقوة تدل على ابطال الحس المشترك
الذوق ادراك للمذوقات فلو كان الدماغ يدرك المذوقات لكان ذائقا وليس كذلك بالضرورة ولو جاز ان
الذائق الكعب والعقب ايضا اذا ادركت القوة الباصرة شيئا فلو ادركه الحس المشترك والنفس الابصار
البصر فليكون ابصار الشيء ابصارا واحدا بل ابصارين وعلى ابطال الخيال ان من طاف العالم ورأى البلاد والاشخاص
الغير المحدودة فلو انطبعت صورها في الروح الدماغي ما امكن ان يحصل جميع تلك الصور في محل واحد فلزم اختلاط الصور
وتمايز بعضها عن بعض ويكون لكل واحد من الصور محل غير محل الاخرى ولزم ارتسام كل صورة في جزء في غاية الصغر مع
غاية عظم الصورة وجواب الشارح عن الاول ان ادراك الحس المشترك بمحل البصر لا يكون ابصارا بين
من ان يشاهد المحسوسات الحس المشترك كما حققناه والفرق بينهما ان المحل ادرك الصورة في الغيبة
مع الحضور والحق في الجواب ان الذائق ليس هو الدماغ بل النفس الحس لا ما ذاق وفي النفس لكن بواسطة الدماغ ثم
لحقه آفة بطل الذوق بخلاف ما اذا خرق الكعب آفة وكذلك الابصار في الباصرة بحصول الصورة في العصبة المشتركة

الذائق الدماغ مع انا نجد خلافه ولو جاز ان يكون

المذوق محل الذوق ومحل الذوق اللسان في الحقيقة وكذلك في الابصار ادراك الحس المشترك

الحس المشترك وذلك فان علة الناظر ابصار الابصار في البصر وتمام العصبة المشترك

كالة عند الحس المشترك والجواب عن الثاني انه قياس الصور على الاعيان فالصور لو تواردت على محل واحد لا يحفظ
على آخر صورة من المحل الاستعداد وقد سبق الاشارة الى تحقيقه مرارًا **قوله** فاذا ادرك تلك المعاني من غير
وجود مدركها تقرير الدليل ان مدرك المعاني الجزئية لا يجوز ان يكون شيئا من الحواس الظاهرة وذلك ظاهر ولا الحس المشترك
والخيال لانه لا يرتسم فيهما الا ما تتادى من الحواس ولا النفس الناطقة والا لم توجد في الحيوانات العجم ولان مدرك
المعاني الجزئية ربما خالف العقل فلا يكون عقلا فلا بد من قوة باطنة غيرها تدرك تلك المعاني وهي القوة الوهمية
ولا يخفى عليك بما علمت ان المدرك لصور المحسوسات ومعانيها هو النفس وليست مدركة لها بالذات لانها جرمية
جسمانية فلا بد لها من آلة جسمانية لكن الكلام في انه لا بد ان يكون ادراك الصور بقوة والمعاني بقوة اخرى ولم
يجوز ان يكون ادراكها للنوعين بقوة واحدة هي الحس المشترك **قوله** ذكر علماء التشريح ان للدماغ من مقدمه
الى مؤخره انقساما الى ما يختص باسم البطون الى الاجزاء فهو ينقسم قسمين متساويين في المساحة جزء مقدم وجزء مؤخر
ولما كان الدماغ قريب الشكل من المثلث او المخروط قاعدته في مقدم الراس كان مقدم الدماغ لا محالة
اغلظ ويستدق الى المؤخر فيكون الجزء المقدم اعرض واقصر والجزء المؤخر اضيق وادق واطول حتى يكون طوله ضعف
من طول المقدم وهذا الانقسام بحجاب حاجز بين الجزئين من الغشاء الغليظ ولما كانت الارواح السبعة التي هي
الاعصاب الدماغية موضوعة في طول الدماغ كان حصة الجزء المقدم كالنصف من حصة المؤخر فلذلك نبت
من الجزء المقدم زوجان ومن المؤخر اربعة والزوج الثالث من الحد المشترك بينهما واما الى البطون فهو للدماغ
ثلثة اعظمها البطن الاول ويشتمل على الجزء المقدم وبعض الجزء المؤخر واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن
المقدم الى البطن المؤخر ثم انحدر من جوهر الدماغ عدد من مؤخر الدماغ في ثقب الفقرات ممتدًا الى اصلاب وهو
النخاع وقد نبتت العصب فيه زوجان منه موازيا ومصاقبا للاعضاء فان عرنا جوهر الدماغ والنخاع

كالعين

وتلك المعاني لم تشاهد من الحواس صح

جسمانية كان ادراكها لانواع المحسوسات بقوة واحدة صح

ما يختص باسم الاجزاء او بمساحة الى صح

كالنهر منه والاعصاب كالاشجار على اطراف الانهار وان اعتبرنا الروح النفساني الساري في الدماغ والنخاع مع الدماغ كالعين والنخاع صح

كالعين والنخاع كالجدول والاعصاب كالانهار المأخوذة من الجداول الكبار والاعضاء كالمزارع اذا تبين هذا
التصوير فنقول اراد الشارح ان يبين ان مبدأ اعصاب الحواس الاربعة الجزء المقدم من الدماغ وذكر ان الزوج الثاني
والثالث والرابع من مقدم الدماغ ومؤخر الاصابع في عصبتين مجوفتين عند حواليهما ومنهما الزوج
الاول من الارواح السبعة ومنبت الذوق في الشعبة الاولى من الزوج الثالث الذي منشأه الحد المشترك
ومنبت السمع في القسم الاول من الزوج الخامس الذي منشأه الحد المشترك بين الجزئين ومنبت السمع القسم الثاني
ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم للدماغ فقد ان منشأ الاعصاب الاربعة هو الجزء المقدم ومنه
لان الزوج الخامس كان خلف الثالث والثالث في الحد المشترك بين الجزئين فكيف يكون قسم منه في الجزء المقدم
والذي صرح الشيخ ان منبت هذا القسم الحامل للسمع من مؤخر الدماغ ولعل ما وقع في هذا الخط لما ادى في بعض
الكلمات او في كتاب الشفاء هذه العبارة فصحفها وهي خطأ والنسخة الصحيحة التي مرضها الشيخ ان هذا القسم منبته
بالحقيقة من الجزء الاخير من الدماغ او لعله لا يفرق بين الجزء المقدم والبطن المقدم فان مبادي الاعصاب
البطن المقدم لا في الجزء المقدم وهي المراد من قوله لا سيما في مقدم الدماغ لكن مع منبع الاعصاب الى اجزاء
البطون كما اشار اليه وبما ظهر ان مبادي اعصاب الحس الدماغ والنخاع ومبدأ اعصاب الحواس الاربعة مقدم
الدماغ ومبدأ عصب اللمس اما في الدماغ او النخاع فالروح المصبوب في مبادي الاعصاب التي هي الدماغ والنخاع
آلة الحس المشترك واما قال لا سيما الروح المصبوب في مقدم الدماغ لان اكثر اعصاب الحس من مقدم الدماغ
وانما قال حاصلا في مقدم الدماغ لان بعض مبادي عصب الحس من مقدم الدماغ بل اما في الدماغ او النخاع واما قوله ان
الحس المشترك كاس عين هو مدار قوله آلة الحس المشترك كاس عين تنشعب خمسة انهار هي اعصاب الحواس الخمس
الجاري فيها الروح الحساس واذا انطبع فيها مثل المحسوسات انتقل منها الى الارواح المصبوبة في مبادي تلك

النخاع

الروح المصبوب في مبادي عصب الحس وعروقه ان الحس المشترك صح صح

بان الاعصاب اعني الدماغ والنخاع ويصل الروح المصوب في البطن المقدم الذي هو آلة الحس المشترك الجار
في نهر تادي مثل المبصرات وفي نهر آخر مثل المسموعات وهكذا ثم قال الاصح ان التأدية الى ادراك النفس
بواسطة الروح المنطبع فيه صورة المحسوس وبواسطة الروح المشترك الذي هو آلة الحس المشترك لا بتلاحم
لكن لاستحالة حركة الكيفيات ولانه لو تحرك لم يتوقف ادراك المحسوسات على حركتها وليس كذلك وهذا
كلام من عند نفسه فانهم اتفقوا جميعا على ان الصورة تتادى من المحسوسات الى الحس المشترك تادي حرارة النار
المجاورة لبعض اجزائه الملاقية لها واتادي الرائحة المشمومة من جرم الى جرم آلة الى القوة الشامة وعند ذلك
تم ويكمل الادراك واتضح انه لابد من القوى ان يحصل مثل المحسوسات في الحس المشترك وهي حاصلة في الخارج
منها اليه مكيفة تصور حصول الشكل فيه واما ما ذكره الامام من ان الروح الذي يحفظ الضم الى ان يحصل
بالحس المشترك وحيث انه لا افادة في الطعوم من مسافات الروح الى الدماغ وفي وسط الدماغ وفي
الدماغ مثل ما يحدث في اللسان لشبهه بنا هنا عدم الفرق بين الصور والاعيان على ما مر آنفا قوله قال
الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم ان الوهم سلطان القوى الجسمانية كما ان العقل سلطان القوى الروحانية
الا ان حكم الوهم ليس بحكم فصل فانه انما يحكم حكما الا في المحسوسات لا جرم يكون حكمه مشوبا بالشوائب الحسية والخيال
كما اذا رأى شيئا اصفر حكم انه عسل وحلو وربما غلط فيه بخلاف حكم العقل فانه مجرد عن الشوائب وذلك لان
هو المستخدم لسائر القوى الحيوانية لا جرم يكون الدماغ كله آلة له قوله اذ لا يجب ان يكون كل حاضر محضر
هذا بناء على ما تقدم من ان الادراك ليس مطلق الحصول بل الحضور عند المدرك وفي هذا الجواب نظر لانه يلزم
ان الحاكم من الشيئين يجب ان يدركهما والجواب ان المتصرف هو الوهم لا المتخيل وهو يدرك الذات على ما مر
الجواب الثاني قوله فان الشيخ ذكر في القانون ثم قال الامام وهذا شيء ذكره الشيخ في القانون كلامه في

النقل

النقل لانه لم يحكم المفارقة في القانون بل حكم في الشفاء بان الحافظة هي المذكرة لكن من جهة حق الوهم ان يكون المعنى
شاء وحاصل كلامه انه بازوال المعنى الحاصل من الحافظة ونساه مثل الوهم صورة المتخيلة ويعرض صورة بعد صورة
الصور المخزونة في الخيال فيتنبه المعنى من تلك الصور في الحافظة وذلك لان المعاني الجزئية لما كانت ماخوذة من صور
بسيانها اذا عرض صورة بعد صورة فتذكر قطعا قوله والحق ان التذكر كان الصور المحسوسات اولا في الحس المشترك
مع حضورها وهو المشاهدة ثم الحافظ في الخيال ثم في حال غيبتها وهو التخيل لا يتم الا بالقوتين وزوال الصور يحتاج
الخيال يحتاج في ادراكها الى تجشم احساس جديد كذلك المعاني المتعلقة بالمحسوسات ادراك وهو شان الوهم ثم
حفظ وهو شان الحافظة وذكر وهو كما ذكره الشارح ملاحظة المعنى المحفوظ بعد الذهول عنها ولا يتم الا بالقوتين
والرابع وهو استرجاع المعنى بعد زواله فانه اذا زال المعنى عن الحافظة لم يحتج الى تجشم احساس جديد بل يعرض
الوهم على نفسه صور الخيال ويدرك المعنى ويحفظ في الحافظة فهذا الاسترجاع يحتاج الى شدة اعمال الفكر اي
تصرف في الصور وهو شان المتخيلة وادراك المعنى المنسي وهو شان الوهم وحفظه له وهو شان الحافظة فلا
ان الحاجة في اثبات الذكر والاسترجاع الى قوة سادسة والحق ان لا فرق بين الذكر والاسترجاع وهذا
المذكورة المصرحة في القانون وصرح في الشفاء بالاستعاده في بيان معنى التذكر وكيف كان فالذكر انما
بعد النسيان وهو زوال المعنى والصورة عن الخزانة والاولى ان يبدل عبارة الذكر بالاسترجاع كما مر في الخيال
قوله وانما هدى الناس الى اختصاص القوى بالمواضع المذكورة حاول اثبات ذلك بوجهين وما لم
الاطباء الاحداث آفة في التخيل والفكر والذكر بعروض الفساد للتجاويف الثلثة لم يثبتوا الا هذه القوى الثلث
ولم يفرقوا بين المدرك والحافظ والمراد بهذه الاعضاء هو التجاويف الا ان في اطلاق الاعضاء عليها تسامحا
وما اجاب على اعتراض الامام وان كان على ظاهر كلام الشيخ حيث قال ان هذه هي الآلات الا انه يخالف لما ذكره

من انه استدلال على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى وما سيذكره الشيخ من تقدم قوة وتاخر اخرى دليل
ان الشيخ صرح في انها الدليل لا بحسب الموضوع قوله ثم اعتبار الواجب هذا اشارة الى ترتيب بين القوى هو كذا قال
الواجب في الحكمة المتعالية ان تقدم القوى التي تقتنص صور المحسوسات وهي الحس المشترك والخيال وتاخر القوة التي
تقتنص معانيها الى الوسط وهي الوهم او الى آخر الدماغ وهي الحافظة ويتوسط بينهما القوة المتصرفة فيهما بالتركيب
من الصور [illegible] تارة والمعاني من الصور والمعاني اخرى وقد اثبت صور المحسوسات مرتسمة في اعلى الدماغ لمناسبة الجرم
دون الجسم وكذلك نسبة المحسوسات الى الروح لان الروح متكون من بخارية الاخلاط ولطافتها [illegible]
المعاني النسبة الى المحسوسات لطافتها وصفاءها ما ناسب الروح لا الجرم لا نسبة بين الجسمانيات والمجردات
قال الامام هذا وجه ثان من الاستدلال على اختصاص القوى بالمواضع المذكورة وذلك لان الحس المشترك والخيال
لما ناسب المحل الاخر لتعلقهما بظواهر المحسوسات والمحل الاخر في مقدم الدماغ [illegible] القوة الوهمية والحافظة
لتعلقهما بمناسبة [illegible] وسط المتصرفة فيهما ثم اعترض عليه بانه [illegible] المقام البرهاني
تلك عن تمام لان السمع والبصر في موخر الدماغ والذوق في وسطه فليس حمل الحس المشترك في مقدم الدماغ
السمع والبصر في آخر مع ان الحاجة الى البصر اكثر وقد تمسك [illegible] بحسب اجزاء الدماغ [illegible]
في التجاويف فلا يرد عليه اصلا وقال الشارح وليس هذا الدليل آخر بل هو الاول [illegible]
الا انه في ذلك على ان قوله السمع في موخر الدماغ فيه نظر وهذا النظر غير وارد لان المراد من قوله [illegible]
ليس مؤخر المقدم بل البطن المقدم على ما لا يشك فيه من تامل في كتابه واما قوله وهذا القسم مبنية من مؤخر المقدم
من الدماغ وبه حس السمع فهو الذي ذكر انما قيل انه خطا [illegible] من الشارح قوله والحجة التي
اقامها الفاضل جرى على طريقته انهم يقولون النفس لا تدرك المحسوسات لذاتها بل المدرك لها الحواس الظاهرة

الموضع

الى الجرم لان الاجسام اما طوبى يسمى اجرام واما سماوي [illegible] الاجسام معا كانت صور المحسوسات [illegible]

مناسبا الحس

[illegible]

فابطل ذلك بان النفس هي المدركة لجميع الادراكات وذلك لان الانسان يمكنه ان يحكم ان هذا الملون محسوس
وهذا الملموس ملون فيكون مدرك تلك المحسوسات هو الذي يدرك الكلي ويدرك الكلي النفس فيكون هي المدركة
المحسوسات اجاب الشارح بانهم معترفون بذلك وليس كلامهم الا ان ادراك النفس الكليات بالذات والجزئيات
بالآلات الجسمانية حتى يمكن ارتسام صورها فيها قوله وهذه غير متباينة بالذات ان اراد بالتباين
عدم التصادق على شيء فكونها متصادقة من الظاهر ضرورة امتناع صدق القوة النظرية على القوة العملية
وان اراد به الاختلاف في الحقيقة فتعلقها بالذات المجردة لا يوجب عدم اختلافها لان صفات المجرد من
العلم والقدرة والحركة مختلفة الحقيقة قائمة به ولعل الكلام ان القوى الحيوانية ~~[illegible]~~ لما كانت مختلفة
بحسب الموضع حتى كانت كل منها حالة في موضع غير موضع الاخرى وهي مبادي افعال مختلفة فهي انواع واما القوى
الانسانية فليست تختلف في الموضع واتحاد فاعله بذلك مجردة ثم تحقق نوعها من ذلك الوجه ولهذا قال
اصناف وهذه غير متباينة فلكل منها [illegible] لا تخفى قوله من قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن
لا شك ان النفس الانسانية ادراكا للاشياء وتصرفا في البدن فهي من هذه الحيثية بين مبدأ ادراك
ومبدأ فعل من حيث الادراك من العالم الملأ الاعلى والفعل في العالم الادنى [illegible] فالجهة الاولى [illegible] والجهة
الثانية [illegible] فالقوة التي بها تدرك النفس الاشياء تسمى العقل النظري والقوة التي بها صارت مصدرا للآثار تسمى
العقل العملي واطلاق العقل على القوتين بالاشتراك اللفظي واختلافهما [illegible] الاول من الاعمال [illegible] مصدر
الفعل ونظر [illegible] لاشتراكهما في كونهما قوى النفس ولما انقسم الادراك الى قسمين ادراك امور لا تتعلق بعملنا وادراك
امور متعلقة بالعمل لا جرم انقسم العقل النظري الى قوتين او الى وجهين قوة ادراك الامور التي لا تتعلق بعملنا كالعلم بالسماء
والارض ويسمى الحكمة النظرية على هذه القوة وقوة ادراك الآراء التي تتعلق بالعمل كالعلم ان العدل حسن والظلم قبيح

هذا الملموس هذا الملون يبصر [illegible] فاعتبر ان الحكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما ثم يمكنه الحكم [illegible]

منها

ومبنى الحكمة العملية على هذه القوة لأن مرجعها العمل وأما العقل العملي فما يصدر عنه الأفعال بحسب استنباط
فعل جزئي كلي مستنبط من مقدمات كلية وما كان ادراك الكلي واستنباطه من المقدمات الكلية انما هو للعقل النظري
فهو يستعين في ذلك بالعقل النظري اذ العمل الانساني يبتنى على العلم مثلا انما يستقر في كلية وهي ان كل حسن ينبغي ان يؤتى
نتج ان الصدق ينبغي ان يؤتى به لان الصدق حسن وكل حسن ينبغي ان يؤتى به فنتج ان الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا
رأي كلي يدركها العقل النظري ثم ان العقل العملي اذا اراد ان يوقع صدقا جزئيا فهو انما يفعل الاستعانة بتسخير ذلك الرأي
من الرأي الكلي كأنه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا ينبغي ان يؤتى به ادركها العقل النظري ثم العقل الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا
العملي انما يفعل هذا الصدق والعلم بذلك الجزئي فالعقل العملي للنفس انما يصدر عنه الافعال الاداتية بحسب آراء
كلية عندها مستنبطة من مقدمات اولية او شهورية او تجربية قوله وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية
مرتبة النفس بالنسبة الى الاستكمال الى نهاياته اما استعداد الكمال وبعض الكمال اما استعداد الكمال اما ضعيف او
متوسط او استعداد قوي اما الاستعداد الضعيف فهو استعداد المعقولات الاولى كاستعداد الطفل للكتابة وهو العقل الهيولاني
واما الاستعداد المتوسط فهو استعداد المعقولات الثانية بعد حصول المعقولات الاولى كاستعداد الامي للتعلم
وهو العقل بالملكة وحصول المعقولات الثانية اما بحركة من الذهن ويحصل بالفكر او لا بحركة الذهن وهو الحدس
بالحدس والمراد بالاكتساب ههنا تحصيل المعقولات الثانية من المعقولات الاولى اعم من ان يكون بالفكر او بالحدس
لم يصح نسبته اليهما فان حدث التحصيل يطرق العلم فان الحصول ليس حصولا بالحدس وهو [illegible] لا يحتمل الخطاء
لان الافادة للمبادي المرتبة كافاضة العقل الفعال الا هنا فان لم يكن هناك حركة من الذهن لم يكن هناك حركة المعلوم
ان العلم الاول في المقدمات وفي العلم تقدمه مقدمة والمستعمل لا يستعمل الا باختيار وهو يلاحظ المقدمات وترتيبها في ذهنه
ترتيبا اختياريا علاوة المستفيض من العقل الفعال وهو من لا يشترط [illegible] فليس ههنا الا الحركة الثانية بعد حصولها

كاستعداد القادر على الكتابة وهو العقل بالفعل واما الكمال فهو حصول المعقولات الثانية وهو العقل المستفاد
لما اري في نسخة والمعطف قال لان مراتب الاكتساب مختلفة في ضعفها فان كانت ضعيفة فهي الفكر وان كانت قوية فهي
الحدس وان كان اقوى منه فالنفس هي العقل بالملكة وان كانت في غاية القوة فهي القوة القدسية وذلك [illegible] وقد
حمل المفردات المذكورة في الشرح على هذه المراتب لكن لما حمل المفردات [illegible] حيث حمل الزجاجة في المشكوة
المصباح في الزجاجة فلا بد من ان يطبق هذا الترتيب على ترتيب المراتب ولم يأت به الشارح فان معنى قوله
الزجاجة كاستعداد او استعداد الكتابة واستعداد استحضار وحصول المعقولات الثانية ولا شك ان استعداد
عن الاستعداد المحض واستعداد الاستحضار بعد استعداد الاكتساب فيكون الزجاجة وهي عبارة عن العقل بالملكة اما هي في المشكوة وهو العقل الهيولاني المصباح وهو العقل المستفاد الزجاجة التي هي العقل بالملكة
لذا انما يحصل باعتبار حصول العقل بالملكة اولا العقل بالملكة اما يخرج من القوة الى الفعل بالفكر والحدس بالشجرة
الزيتونة اشارة الى الفكر والزيت في قوله زيتها اشارة الى الحدس وقوله يكاد يضيء اشارة الى القوة القدسية فان قلت
هذه الاشارات ليست منطبقة على ما في الآية لان الصفة يحتمل كون هذه الصفات جميعها صفتها فكيف يكون اشارة
الى امور متباينة وبيانه انه وصف الشجرة بانها زيتونة يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ولو كانت الزيت عبارة عن الحدس
كاد يضيء اشارة الى القوة القدسية لزم وصف الفكر بالحدس والقوة القدسية والواقع انها امور متباينة لا يوصف
احدها بالآخر فنقول الشجرة الزيتونة اشارة الى شيء واحد ذا مراتب في اطوارها يحصل الحادث واذا انتهى الى
وصفها يكاد يضيء وكذلك الاكتساب انما هو [illegible] وهي الفكر ما دامت ضعيفة ثم اذا قويت كانت حدسا فاذا
بلغ الغاية الشرف صار قوة قدسية فهذه الامور وان كانت متباينة بحسب الاعتبار لكنها ترجع الى شيء واحد الشجرة
الزيتونة واما قوله لا شرقية ولا غربية فهو تنبيه على انها ليست من عالم المحسوس الا كانت اما شرقية او غربية واما
نور على نور فهو عقل مستفاد فقد مثل نوره بما بالعقل المستفاد وهو كمال القوة الانسانية في القوة النظرية [illegible]

معرفة النفس معرفة الرب علت كلمته قوله قال الفاضل الشارح واما مقدم العقل المستفاد فالعقل المستفاد هو
حصول المعقولات الثانية بالفعل والعقل بالفعل هو ان يكون ملكة استحضارها وذلك انما يكون اذا اكتسب النفس المعقولات
ولاحظها مرة بعد اخرى ضرورة ان ملكة الاستحضار لا تحصل الا بعد الحصول مرات والحضور وهو العقل المستفاد
يكون متقدما على العقل بالفعل وعندي انه لا اعتبار بملكة الاستحضار في العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار
كافية فاذا حضرت المعقولات وذهل عنها فهو قادر على استحضارها فهذه المرتبة لو لم يكن عقلا بالفعل انحصر
مراتب القوة النظرية في الاربعة فلابد من الاقتصار على الاقتدار على الاستحضار فاذا حصل المعقول بالفعل فهو
العقل المستفاد ثم اذا ذهل عنه صار عقلا بالفعل ثم اذا استحضرها يعود عقلا مستفادا وهكذا فالعقل المستفاد
متقدم على العقل بالفعل في الحدوث وان كان متاخرا عنه في البقاء وقد بقي للامام ههنا بحث وهو انه ان عنى
بالقوة العملية كون النفس بحيث تدبر البدن وبالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم وبالعقل الهيولاني هذا الاستعداد
مع عدم المشغلة وبالعقل بالملكة استعداد المعقولات الثانية فالكلام صحيح ويكون هذه الاسامي واقعة على النفس
بحسب ما لها من هذه الاضافات والاحوال وان عنى ان النفس بوصفه تقوى لاجلها اصح منها تدبير البدن وهو ما يجري
لاجلها استعدت لقبول العلوم فلابد من الدلالة على ذلك وهذا بحث وارد قوله وذلك خبط تشنيع مخالفة
المتن على الشارح صريح اما مخالفته للمتن فلانه اثبت الحركة الثانية في الحدس بخلاف المتن واما اشتماله على الخبط
عرف الحدس بانه ظفر الحد الاوسط في الذهن بلا تام تساق الذهن منه الى المطلوب فيكون الشعور بالمطلوب متاخرا عن الشعور بالاوسط
وجوابه ان ههنا شيئين تصور النسبة المطلوبة والتصديق بها فربما لا يكون المطلوب في الحدس مشعورا به اصلا ثم اذا
تمثل الحد الاوسط شعر به وربما يكون مشعورا به شعورا تصوريا ثم تصدق به فالمتصور المتاخر هو الشعور التصديقي والمتقدم
هو الشعور التصوري فلا تناقض ان في الحدس والفكر مراتب في التادية الى المطلوب بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف

فسرعة التادية وبطؤها هذا في الفكرة فان الفكر يشتمل على الحركة الثانية فربما يسرع بحركة التادي من المبادي الى المطلوب
وربما يبطؤ فرب فكر يتادى الى المطلوب في زمان قصير ورب فكر يتادى اليه في زمان طويل واما الحدس فلما لم يكن فيه حركة
ثانية فالكيف يتصور فيه سرعة التادي من المطلوب وبطؤه وقال الشيخ في الشفاء الحدس يتفاوت بالكم والكيف اما في الكم فلان
بعض الناس اكثر عدد حدس واما في الكيف فلان بعضهم يكون اسرع زمان الحدس وهذا يمكن توجيهه فان اختلافه في
الكيف انما اعتبر بحسب زمان الحدس والحادس يضع التحط فيتصل بالعقل الفعال فيفيض منه عليه المبدأ المرتب ولا شك
ان هذه الامور المتعاقبة انما تقع في زمان فقد يقصر هذا الزمان وقد يطول واما الشارح فقد اعتبر اختلاف الحدس في الكيف
بحسب زمان التادية وهو بعد زمان الحدس فيكون معلل ذلك ولعل توجيهه ان بعض الناس ربما يكتفي في العلم بالمطلوب
بالمبادي المرتبة على سبيل الاجمال الحاصلة في ذهنه وبعضهم يحتاج الى تفصيلها واخطارها بالبال فهذا يستدعي
زمانا فيكون للاول من سرعة التادي ما للاخر من بطؤ قوله والاول اي الاختلاف في الكيف يكون في الفكر اكثر من الثاني
وهو الاختلاف في الكم لان الفكر حركة والحركة انما يختلف سرعة وبطؤا فالاختلاف في الكيف ثابت في تماديها لا
الفكر فلا يختلف العدد فان قلت فالفكران ربما تشابهان في السرعة والبطؤ قلنا هذا يستدعي الاختلاف لا ذهابه
والثاني يكون في الحدس اكثر من الاول وهو الاختلاف في الكيف لعدم سرعة التادية وبطؤها ووجود الاختلاف
السرعة والبطؤ لتجرده عن الحركة واما وجود العدد فلان النفس تعلو عن قوى النفس فكلما كان النفس اقوى كان حدسه اكثر
قوله ثم شرع في تقرير تجرد النفس الناطقة معقولا انها لما كانت محل الادراك وذهول ونسيان للادراك فهي حصول
الصورة المعقولة في النفس والنسيان زوال الصورة المعقولة من النفس بحيث لا يمكن ملاحظتها الا بتجشم كسب جديد وفي
حالة الذهول الاشتباه يمكن ملاحظة الصورة من غير تجشم كسب جديد فتلك الصورة اما ان لا يكون حاصلة للنفس اصلا
فلا فرق بين الذهول والنسيان واما ان يكون حاصلة للنفس بوجه فحصولها اما في النفس او في غيرها لا سبيل الى الاول

والا لكان الذهول عن الادراك ذهولا عن الادراك الا ان حصولها فيها مستحيل عقلا لانها ح حصولها فيها فيلزم ان
تكون شيئا غير النفس ترتسم فيه الصورة المعقولة وليس جسما ولا جسمانيا ولا نفسا لان النفس في المعقولات القوة
مفصلا وما قلنا ان الاحظ الصورة المعقولة في وقت شئنا فلو كانت خزانة الصورة هي النفس لم يكن كذلك فاذن
ههنا موجود ترتسم فيه المعقولات المفصلة بالفعل وهو العقل الفعال وقوله واما في القوة الوهمية لا دخل له في [illegible]
وان قرره الشارح في مقدمات بل هو جواب سؤال وانه يمكن ان يقال كما ان العقل بالنسبة الى المعقولات [illegible] احوال
كذلك الحس والوهم بالنسبة الى المحسوسات وما يتصل بها الاحوال الثلث حتى ان ادراكها حصولها عند الحس والوهم
ونسيانها زوالها عن الحس والوهم وعن خزانتهما وذهولها زوالها عنهما لا عن الخزانة فكما ان الوهم وهو قوة مدركة
في الجسم خزانة في الجسم بها تحصل الاحوال الثلث فلم لا يجوز ان يكون العقل وهو قوة مدركة في النفس خزانة اخرى [illegible]
يحتاج الى اثبات موجود آخر مباين لجوهر النفس وحاصل الجواب ان الجسم يقبل الجزئي فيمكن ان يكون الادراك في جزء
آخر بخلاف النفس فاذا حصل فيها صورة فلا شك انها لا تحصل عند المدرك فهو الادراك واما في الجسم فحصول الجزء
لشيء حصوله عند القوة المدركة فان قلت الصورة التي في الخزانة ان حصلت عند المدركة ثم [illegible]
من الخزانة فان انتقال الصور والاعراض [illegible] ان يحدث مثل تلك الصورة المخزونة عند المدركة وحدوث الصورة
عند المدركة [illegible] من الخزانة بل من امر مباين فيحسب ان النفس اذا عاودت بعد الذهول الى الصورة المرتسمة في العقل الفعال
تفيض منها الى النفس [illegible] لا يجوز ان يكون من امر مباين كما في الخزانة فيقول [illegible]
لكن [illegible] في ان الجوهر العقلي من شانه افاضة المعقولات اقتصروا عليه [illegible] لانهم اثبتوا [illegible]
عليه قوله لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا اي الخارج عن الجسم لا يلزم ان يكون عقلا مفارقا لجواز ان يكون نفسا
واما الخارج عن جوهرنا وهو النفس يجب ان يكون عقلا قوله اذا وقع من نفوسنا ومنه اتصال لنا [illegible]

ارتسم

ارتسم فيه المعقولات ارتساما كيفية حصول الاحوال الثلث للنفس بالقياس اليه فالادراك عبارة عن اتصال [illegible]
النفس ولما كان جميع المعقولات مرتسمة فيه فادراك النفس بعضا منه دون بعض لاستعداد خاص بحسب النسبة
ذهولها عنه بسبب انقطاع النفس واعراضها عنه الى شيء آخر اما الى البدن واما الى صورة اخرى كما ان المرآة اذا
حوذي بها شيء ظهر فيها صورته واذا حوذي بها شيء آخر زالت الصورة الاولى ونسيانها بسبب زوال ملكة [illegible]
لا زوال الصورة المعقولة عن العقل الفعال كما في الخزانة قوله لا [illegible] هذا الكلام دل على وجود سبب [illegible]
النفس ذكر الامام ان حاصل الحجة ان الانسان يصير عالما بعد ما لم يكن فلا بد له من سبب وذلك السبب [illegible]
وهذا بالحقيقة حجة اخرى اشار اليها الشيخ في الشفاء لا حاصل تلك الحجة ثم اعترض عليه بانه [illegible]
ما هو حادث بعد ما لم يكن لا بد له من سبب لكن لا يلزم ان يكون عقلا لكونه مجردا وعاقلا بل [illegible]
اجاب الشارح بان الحجة دلت على انه محل الصورة العقلية فيلزم ان يكون مجردا ومستلزم البرهان على ان كل مجرد عاقل
وايضا الجاهل [illegible] بعض العلوم بخلاف غير الملون فانه يمكن ان يوجد لا لون وقوله على ان [illegible]
الى آخر [illegible] الدلالة الحجة على انه محل المعقولات فانه [illegible] يطابق بحثه قوله قال الفاضل الشارح [illegible]
هذه المسئلة قال الامام هذا البحث انسب بنمط التجريد لانه بحث عن تجرد النفس [illegible] العقل [illegible]
ذلك موقوفا على ان النفس ليس بجسم ولا جسماني [illegible] على [illegible] الى نمط التجريد [illegible]
فليس هذا البحث ههنا مقصودا بالذات بل بالعرض قال الشارح نمط التجريد ليس موضوعا لبيان تجرد النفس [illegible]
لبيان احوال النفس بعد تجردها عن البدن وهذا البحث يتعلق بالذات هناك لان الكلام ههنا في القوى [illegible]
وانما وقع هذا البحث في العلم الطبيعي لانهم يبحثون عن الاجسام [illegible] وان النفس [illegible] الصفة لكن [illegible]
مفارقة الوجود [illegible] ذكرها ههنا [illegible] بعد [illegible] مقارنة البدن [illegible]

عن الاجسام والجسمانيات [illegible]
الا انها شيء يفارق البدن واما [illegible]
[illegible]

كالاحساسات ويبحث ايضا في نمط التجرد عنها لانها لكن باعتبار تعلقها بها وذواتها بعد المفارقة عن البدن والبحث ههنا
عن وجودها للنفس فالبحث عن الكل ان مشترك بين النمطين لكن باعتبارين قوله اشارة الى تمهيد اصل كلي حاصله
ان الحال اذا انقسم الى اجزاء مختلفة الوضع يلزم من انقسامه انقسام المحل والا فلا والمحل اذا لم ينقسم الى اجزاء مختلفة
الوضع لا يلزم من انقسامه انقسام المحل وان انقسم اليها فلما اذ يكون حلول الحال فيه من حيث ذاته او من حيث حالة
اخرى فان كان من حيث ذاته وهي منقسمة انقسم الحال الى انقسامه ضرورة وتأملا قوله شرع في تقرير الحجة ههنا
على الوجه المرتب ان بعض المعقولات ليس بمنقسم الى الاجزاء المتباينة في الوضع لانه لو كان كل معلوم منقسما الى اجزاء
متباينة في الوضع فاما ان يكون منقسما بالفعل او بالقوة فان كان منقسما بالفعل كان ذلك الاجزاء المتباينة الوضع حاصلة
في العقل ايضا والحاصل في العقل معقول فيكون ذلك ايضا مركبا من اجزاء متباينة في الوضع فيلزم ان يكون الصورة المعقولة
مشتملة على اجزاء غير متناهية بالفعل وانه محال وعلى تقدير جوازه فهو مشتمل على الخط لان كل جملة متناهية او غير متناهية
فالواحد موجود فيها بالفعل والواحد من حيث هو واحد غير منقسم الى الاجزاء فضلا عن انقسامه الى اجزاء متباينة الوضع
وان كان منقسما بالقوة فهو مع على ما سيأتي ومع ذلك فالخلف حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد
غير منقسم الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية هو النفس لا ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع وكل
جسم او قوة جسمانية ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية هو النفس لا ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع
وكل جسم او قوة جسمانية ينتج ان النفس ليست بجسم ولا قوة جسمانية وهو المطلوب لكن الشيخ جعل اللازم اشتمال المعقول على اجزاء
غير متناهية بالفعل فقط لا يخرج المنقسم بالقوة فانه سيبينه وايضا فقد الجسمانية بالقوة لانه ليس كل جسماني
منقسم الى اجزاء فلا يمشي الدلالة في جميع الجسمانيات لكن من ابطل ان النفس ليست جسمانية كما نعلم بالضرورة فانها بالآلات
ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات لان النفس تحكم ببعض المعقولات على بعض والحاكم لابد ان يشاهد [illegible]

لكن هذه المقدمة لا حاجة اليها اصلا اما اولا فلان الكلام في معقولات النفس واما ثانيا فلانه يكفي في
الاستدلال الاعراض واحد من المعقولات واعلم ان الشيخ اطلق قوله بعض المعقولات غير منقسم ولم يرد انه غير منقسم
الى الجزئيات لانه لم يتعرض للانقسام الى الجزئيات ولو اراده لم يوجب عدم انقسام محله اليها ولو وجب
لزم ان يكون مجردا بل المراد عدم الانقسام الى الاجزاء لا الاجزاء العقلية اذ لم يلزم من عدم انقسام الحال الى
الاجزاء العقلية عدم انقسام المحل اليها ولا من عدم انقسام المحل الى الاجزاء العقلية تجرده فتعين ان المراد
عدم الانقسام الى الاجزاء الوضعية كما قرره وهذا الاستنتاج انه لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع ولو قيل المراد
بعدم انقسام الصورة العقلية الى الاجزاء مطلقا فانه يلزم من عدم انقسام الحال مطلقا عدم انقسام المحل
الى اجزاء متباينة الوضع يكفي فيه عدم انقسام الحال الى اجزاء متباينة الوضع لان انقسام المحل الى اجزاء
متباينة الوضع فهو لا يستدل لعدم الانقسام مطلقا زيادة مستدركة قوله واعلم ان الشيء ينقسم بالفعل
الشيخ بعد هذا الفصل سؤالين يحملهما الشارح على احتمالين في الاستدلال اورد الاول انه ان اريد ان المعقول
لا يجوز ان يكون منقسما بالصحيح لان الشيء ينقسم بالفعل لا يجوز ان ينقسم الى مختلفات وذلك تحفظ لا ينقسم الى
المتشابهات ما انقسام الشخص الى اجزاء او انقسام الجنس الى الانواع فهذا احتمال وارد والاحتمال الثاني
لما تبين ان المراد قسمة الكل الى الاجزاء فكيف يحمل على قسمة الكلي الى الجزئي بناء على ان الاقسام في انقسام
الانواع مختلفة فلا يدخل تحت الانقسام الى المتشابهات لان المراد انقسام الجنس الى حصص الانواع وهي
متشابهة في الطبيعة الجنسية لانا نقول هذا الانقسام جعله في مقابلة انقسام النوع الى الاصناف وانقسام
الجنس الى الحصص انقسام النوع الى الاصناف فلا يكون مقابلا له والاولى ان يحمل السؤال الاول على ابطال
الاول والسؤال الثاني على ايراد شبهة على الدليل ربما اشتبه على السائل ما اورده المعلل من اطلاق انقسام

رتبت الكلام على محاذاة متن الكتاب اذ قال لو لم يكن بعض المعقولات غير منقسم لكان جميع المعقولات منقسما الى
اجزاء غير متناهية بالفعل وانه محال والا لزم احاطة العقل بالا متناهي ومع ذلك فهو مشتمل على انه لو كان
نقول لا نم الملازمة ولم لا يجوز ان يكون المعقول منقسما بالقوة ويكون حالا في منقسم بالقوة كالجسم وهذا الاحتمال
معارض لانقسام الصورة المعقولة فيجيب بانه غير الانقسام الذي نحن بصدده وسياتي لهم مزيد تقريره قوله
فساد هذا الاحتمال ونقرره ان المعقول الواحد اذا انقسم جزئين فلا يخ اما ان يكون حصول الجزئين في العقل شرطا
لحصول ذلك المعقول في العقل او لا مغاير لحصول ذلك المعقول في العقل ضرورة المغايرة بين الشرط والمشروط
فلا بد ان يكون في المعقول امر زائد على الجزئين فانه لو لم يكن فيه زائد عليهما لكان حصولهما نفس حصوله
الزائد حينئذ آخر لانا فرضنا انقسام المعقول الى الجزئين فقط عارضا من مقدار او عدد وح لو لم يكن ذلك
متعلق الهيئة بذلك العارض كان حصوله حصول الجزئين وح جاز ان يكون متعلق الهيئة مقتضيا له ويكون
للجزئين في الطبيعة لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف وقد فرضناهما متشابهين ومشابهين له هف
الثاني بط ولا كان الصورة المعقولة مشابهة بالعوارض الغريبة من امكان القسمة ومن مقدار يقبل القسمة ولزم من
القسمة امكان الجمع والتفريق الجمع قبل الانقسام والتفريق بعده ومن عروض المقدار عروض الزيادة والنقصان
اول من ذلك المقدار ولا عاما ان اجزاء الصورة المعقولة اذا كانت متشابهة ومشابهة لها في تمام الهيئة وكل
الاقسام حاصل في العقل كالكل فحصول الهيئة حصول لكل واحد من تلك الاقسام ولا معنى لحصول الشيء
بهيئة في العقل مكون في الجزء الواحد كالكل عن الاجزاء الاخر في المعقولية وقد عرض الصورة العقلية زيادة
فتكون الصورة العقلية ملابسة بالعوارض المادية وقد ثبت تجردها عنها هف وقول الشارح في القسم الاول
لا يكون كل منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط في الثاني لكل واحد من الجزئين بانفراده معقول الخ

او لا والاول بط لانه لو كان شرطا لكان حصول الجزئين في العقل شرطا لحصول ذلك المعقول في العقل او لا والاول بط لانه لو كان شرطا لكان حصول الجزئين في العقل

كالاصل غير لازم لجواز ان يكون حصول الجزئين شرطا في معقولية ذلك المعقول ويكون كل واحد بانفراده معقولا
وانما يكون الشرط مفقودا لو كان حصول الجزئين شرطا لمعقولية كل شيء والمراد هو المعروض بل شرط معقولية ذلك
المعقول المنقسم وكذا يجوز ان لا يكون حصول الجزئين شرطا فلا يكون كل واحد بانفراده معروضا معقولا
لجواز ان يكون في ذلك اذ ليس له في الاستدلال مدخل ولا له في متن الكتاب اثر ثم في هذا الدليل نظر من وجهين احدهما
ان القسم الاول مستدرك لانه يكفي ان يقال لو كانت الصورة منقسمة بالقوة لم تكن مجردة عن اللواحق المادية هف ولا دخل
لابطال القسم الاول في ذلك اصلا الثاني ان اريد بقوله يلزم ان تكون الصورة المعقولة مشابهة بالعوارض من الانقسام
المقدار والوضع انه يلزم ان تكون الصورة المعقولة معروضة لهذه العوارض بالذات فلا يلزم لم لا يجوز ان الصورة العقلية
كانت قائمة بالعقل التي هي جسم مادي يعرض لها هذه العوارض كما يعرض المحل المقدار الذي هو المحل والانقسام
العارض له وان اريد انه يلزم ان يكون معروضة لها بواسطة عروضها لمحلها فهو مسلم ولكن لا نم ان الصورة المعقولة
مجردة عن مثل هذه العوارض بل الذي ثبت انها مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها واما انها مجردة
عن جميع العوارض المادية فلا قوله لنم الفرق بينهما حاصلا لان الصورة الحسية والخيالية تنقسم الى اجزاء متباينة
الوضع يلاحظها النفس متميزة بينها فلا يرتسم الا فيما هو كذلك وهذا ما قيل الصور العقلية لا تنقسم الى اجزاء
متباينة الوضع فيكون محلها كذلك فظهر الفرق بينهما ظهورا بينا واعلم ان الوضع هنا بمعنى المقولة لا
بمعنى ان يشار الحسية فانه لو كان بمعنى الاشارة لم يحتج الى اعتبار الانقسام الى الاجزاء بل يكفي ان يقال الصور العقلية
ليست ذات وضع والآخر لا يصدق ان الصور الخيالية ذات وضع لان من الصور ما هو معدوم ويتخيل الاشياء الحسية
المعدومات فتعين ان يكون المراد بالوضع ما هو المقولة واعتباره من الاشياء المتعددة التي هي الاجزاء دل على ذلك
قوله واعترض الفاضل الشارح هذا ان اعتراضان على دليل تجرد النفس احدهما انه لم لا يجوز ان يكون الصورة العقلية

موصوفة بعوارض غريبة عن مهيتها فلو استحال الصورة العقلية صورة شخصية حالة في شخص شخصها
حلولها فيها وعرضتها ومقارنتها لسائر الاعراض الحالة معها في النفس عوارض غريبة عن مهيتها فلو استحال تجرد الصورة
العقلية في الجسم لاستحالة اتصافها بالعوارض الغريبة لاستحال حصولها في النفس المجردة ايضا وجوابه ان المراد بالعوارض
الغريبة ثمة العوارض المادية وهذه العوارض ليست مادية الثاني انه لو ثبت تجرد الصورة العقلية عن اللواحق
في بيان تجرد النفس لان كل حال في المتحيز ذو وضع واليه اشار بقوله الى آخر ما ذكره والحجج التي اشار الى
العقلية هل تنقسم انقسام محلها اولا وان ذلك الانقسام كيف يكون وجوابه ان هذه حجة اخرى اوردها الشيخ على
اوكما حالا لاستحالة من قياس واحد والامام استخرج من قياسين واعلم ان من الظاهر ان المراد بالوضع ههنا
قبول الاشارة الحسية على ما صرح به الامام وهذا الحجة مما يخفى خلاف المحققين لكن يمكن نقض هذه الحجة بان
الحالة ليست ذات وضع لانها قد تكون معدومة فيحتاج ان لا تحل في جسم وايضا انا اذا عقلنا ان الاحلية وغيره
احدهما ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع اذ كانت مشارا اليها اشارة حسية كالسواد على ان الجسم المتصل الذي
واما الصورة وهي غير حاصلة في الوجود ان وجدت في النفس فهي من قبيل ما يستدعي انقسام احدهما او وضعها
انقسام الاخرى او وضعها وهل النسبة التي بينها وبين النفس هي الحلول ففيه موضع نظر وقوله انا نعقل ان الحلول
حلول الصورة في المادة ولا حلول العرض في الجسم لان الصورة الاعراض متباينة اذ الصورة المادية لا تحل اجسام صورة
والسواد لا تحل اجسام البياض وصورها في العقل يجتمع بعضها مع بعض وايضا صورة المادة العظيمة لا تحل في المادة الصغيرة
اما الصورة النفسانية فمعقول النفس العظيمة منها كمعقولها الصغيرة وايضا الكيفية الضعيفة تمحى عند حدوث الكيفية القوية
بخلاف الصورة النفسانية القوية لا تزيل الضعيفة وايضا الصورة العقلية اذا زالت لا تحتاج في استرجاعها الى تجشم
كسب جديد بخلاف الصورة المادية اذا زالت يحتاج اعادتها الى مثل السبب الاول قوله واما عرضه المستفاد

اما

هذا ان اعتراضا على دليل حجة القوى الجسمانية والحالة الاولى ان فيه حكم الحجة لا يجوز ان يخرج فيه الاشتباه
الوضع منقوض بالصورة التي يدركها فانها تعتبر حجم وتنطبع فيها الجسمية والمقدار والوضع قوله انا نرى كما نعقل
انا ندرك معنى المحسوس كصدق امر هذا الشخص من حيث هو كذلك ولا شك ان ادراك معنى المحسوس ينقض على ادراك
المحسوس ويدرك الصور المحسوسة لا بد ان يكون جسمانيا قوله هو الاحتمال الثاني اقول هذه معارضة في المقدمة
القائلة بان بعض المعقولات غير منقسم وهي ان كل صورة عقلية ينضم اضافة زوائد معينة عليها الى الانواع ان كانت
حسية اولى الاصناف ان كانت شخصية وعقلية وحاصل الجواب ان هذه القسمة قسمة الكلي الى الجزئيات لا
لان الزوائد المعينة التي تضاف الى الكلي اما مقومات للجزئيات او لا او غير المقومات اما كمالات او حسيات وكذلك
الشيخ القسم الثالث وهو قسمة النوع الى الاشخاص لان الحاصل فيه ليس معقولا بل محسوس وفيه نظر لان الكلام ليس
الجزئيات بل في الكلي المنقسم اليها ولا يلزم من كون الجزئيات محسوسة ان لا يعرض للكلي انه معقول بل الوجه في ذلك
ان كل كلي لا بد من انقسامه باحد الوجهين اما انقسام الجنس الى الانواع او انقسام النوع الى الاصناف واما انقسامه
آخر فلا يصلح في ذلك فلا حاجة الى التعرض له في اثبات الكلية واما قوله ولو كان المعنى الواحد البسيط الذي
على تجرد محله فكانه جواب لسؤال وهو انا قد اعترضت الكلام في قسمة المعقول الى الاجزاء المختلفة كالجنس والفصل
بالمعرض الكلام في الجسم البسيط حتى لا نظر فيه شبهة واعلم ان كلا واحد من هذا الكلام ما يتبين انه لا يعلم
انقسام المعقول الى الاجزاء المتباينة الوضع على ما مر في كلام الشيخ وشارحيه فيصح ان يحل انقسام المعقول الى
مثل هذه الاجزاء لا ينافي ذلك قوله استدرك قول الشيخ انه يحصل الصورة الغريبة الى الفعل القابل بل الاولى
هذا السؤال الاعتراض بالدليل على ان المدعى ان كل عاقل معقول للاخر اما ان يكون يحصل المعقول بالفعل بلا تقدم تكون
بالفعل بل بالقوة ثم الدليل ساكت عن النقض وان كان يعقل معقولها بالفعل وهو يستلزم معقولها فيكون عاقلا فلا معقول

اليها

• قسمة الكلي الى الجزئيات وما نحن فيه هو قسمة الكلي الى الاجزاء فانه هناك ذكر دفع ذلك السؤال الموجب على من الشيخ والشارح ذكر ان ٣٣٣

لكن لم لا يجوز ان ينقسم المعقول الى الاجزاء

هو المحظ لكن كلام الامام في صدق كلية الصغرى فاجاب الشارح بان تعقل العقل النظر الى نفس العقل بالصورة
ويحسب اقتران الصورة موجودة بالفعل قوله فنشرط سند كره وهو قيامه بالذات ولا شك انه شرط لوجود
ضرورة ان الموجود في العقل لا يكون قايما بالذات بل بالعقل فالمحظ ان كل معقول اذا كان موجودا في الخارج
امكن ان يكون عقلا لان كل معقول النظر الى ماهيته يمكن ان يقارن معقولا آخر اما اولا فلانه ربما يعقل مع غيره
واما ثانيا فلان معقوليته هي كونه مقارنا للعاقل وقد ثبت ان كل عاقل معقول فيكون مقارنا للمعقول الآخر فلو
لا تم ان كون الشيء معقولا هو كونه مقارنا للعاقل لجواز ان يكون المعقول نفس العاقل وح لا يكون مقارنا له فنقول
المراد بالمعقول ههنا للعاقل فان المدعى ان كل معقول عاقل لان المعقول اما ان يكون نفس العاقل او غيره فان كان
عين العاقل فذاك وان كان غيره فمن شانه بماهيته ان يقارن معقولا آخر فان كان ذلك المعقول موجودا في الخارج
قايما بذاته فاما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان ماديا كالجسم استحال ان يقارنه معقول لما ثبت ان المادة مانعة
من التعقل فلما لم يمكن ان يكون معقولا لم يمكن ان يكون عاقلا لانه لو امكن ان يكون عاقلا امكن ان يكون معقولا فان
كان مجردا فلا مانع من ان يقارن معقولا آخر والمعقول الآخر صورة عقلية فمقارنته للمعقول الآخر مقارنة
العقلية ولا معنى للعقل الا هذا فقد امكن ان يكون عاقلا ثم في قوله او شيء آخر ان كان يحمل على الصورة المعقولة نظر
قوله اللهم الا ان يكون ذاته ممتنع في الوجود استغناء عن القائم بذاته والصورة العقلية ليست قائمة بذاته
لا يحمل على شيء اصلا بل مراد الشيخ ان المعقول لو كان مما يقوم بذاته امكن مقارنته للموجود المعقول الا عند وجود
كالمادة او شيء آخر لو فرض لا ان ذلك الشيء موجود في الواقع وهذا اورده سوالا بحسب الكلام ونوهم رجيته ولكن
في قوله اي ان كانت حقيقة مستقلة لذاته لانه لو كان المراد هو ما ذكره شرط القيام بالذات فلا فائدة في بل اللام
كلام الشيخ ان يقال وان كانت حقيقة مستقلة من المادة اي من المانع فانه في الحال يثبت ان كل معقول من شانه ان يعقل

عاقلا ؛

المعقول المقارن

هذا ؛

معقولا

معقولا آخر فان كان ذلك المعقول قايما بذاته فلا مانع من مقارنته معقولا الا اذا كان ماديا فان المادة مانعة
كان مع انه قايم بذاته مجردا عن المادة مسلما عن المانع امكن ان يقارن الصورة العقلية فيمكن ان يكون عاقلا
وتقرير الكلام وفي ضمن المعقول ذلك انما قد رأيت ماللمزية جوابا عن استدراك الامام بان تعقله لذاته يستلزم
عقله لغيره وما لا يكون جزءا من الشيء لا يكون في ضمنه لان تعقله لذاته وان كان يمكن في ضمن عقله لغيره لانه
لزم عقله لغيره فانه يستلزم عقله انه متعقل له وهو يتضمن عقله لذاته لانه لان تصور الموضوع جزء من التصديق
كالجزء منه فان كان المراد في ضمن المعلوم ذلك اندفع الاستدراك وهذا انما ينتظم لو اراد في ضمن التعقل لا
لكنه قال المكان تعقله لذاته والمكان تصور الموضوع شرطا لا مكان التصديق فتم الاستدراك مستدرك لانه
ان ما لا يكون جزءا من الشيء لا يكون في ضمنه فانه يقال فهمت ما في ضمن كتاب وما في ضمن الكتاب لغيره جزء منه بل لازم
قوله في ضمن ذلك انه لازمه ولا حاجة الى العذر وههنا شيء آخر وهو ان هذا الكلام مستدرك على توجيه الشارح
لكنه لا يبطل به دخل في الدلالة على ان كل معقول عاقل واما على توجيه الامام فمستقيم لان المراد اذا كان كل مجرد
عاقلا لذاته وثبت ان كل مجرد يمكن ان يقارنه معقول آخر ثم يحصل منه لا ان المجرد يمكن ان يكون عاقلا للغير فلا يتم
المطلوب الا بان يقال او في ضمن تعقل الغير تعقل الذات لما مر من المقدمة الاولى فيتركب الكلام هكذا كل مجرد عاقل
لغيره وكل عاقل لغيره عاقل لذاته فكل مجرد عاقل لذاته اللهم الا ان يقال ههنا دعوان احديهما ان كل معقول عاقل
لغيره والثانية ان كل معقول عاقل لذاته وح ستدفع الاستدراك لكن هذا توجيه ثالث قوله فان الفاضل الشارح
انما فهم من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا اي عاقلا ومعقولا كما عنون الفصل به واما بيان
صدق المقدم فلان كل مجرد فانه يمكن ان يكون معقولا مع غيره وكل ما امكن ان يعقل مع غيره امكن ان يقارن ماهيته
ماهية غيره بنا على ان تعقل الشيء هو حصول ماهيته في العقل وامكان مقارنته المجرد المعقول للمعقول الآخر لا

عاقلا

قرينه ؛

فعدلنا شات الدعوى الاولى بين الشارح بقوله وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته حتى طابقه الدليل حتى ان كل مجرد يكون عاقلا

يتوقف على حصول المجرد في العقل فان حصول المجرد في العقل عين المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه لزم الدور فان قلت
عن الوجود وانه مح وان لم يتوقف فالمجرد يمكن ان يقارن المعقول سواء وجد في الخارج او في العقل لكن مقارنة المجرد في الخارج
للمعقول ليس الا التعقل فامكان ان يكون المجرد عاقلا وهو المط واما غير الاسولة فهاهنا لا نم ان كل مجرد عاقل مقو
بالامكان ولا دليل عليه ولئن سلمناه ولا نم ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع غيره سلمناه لكن لم قلت ان
يعقل المجرد مع آخر يستلزم اقترانهما اذ الاستلزام الاقتران ولا يلزم من صحة اقتران الصورتين صحة مقارنة احدهما الآخر
حتى لزم التعقل وانما يلزم ذلك لو كان صورة المعقول مساوية له في الماهية سلمناه لكن لا نم ان امكان مقارنة المجرد المعقول
لا يتوقف على حصوله في العقل قوله لان حصوله في العقل هو المقارنة قلنا مقارنة المجرد المعقول المعقول الآخر
احد الحالين الآخر وحصول المجرد في العقل مقارنة الحال المحل ولا يلزم من توقف امكان المقارنة الاولى على وجود المقارنة
الثانية نعم امكان الشيء عن وجوده بل لا توقع من وجود نوع آخر ولئن سلمنا ذلك لكن هاهنا ما في الباب ان المجرد يمكن ان
يقارن معقولا لا مقارنة احد الحالين الآخر لامكان عقله مع الغير ومقارنة الحال المحل لانه معقول او معقولية مقارنة الحال
المحل لكن لا يلزم منه امكان مقارنة المجرد المعقول مقارنة المحل الحال التي هي التعقل ولئن سلمنا فنقول هذا النوع
لزم من صحة المقارنة بالمعنى الاول صحة مقارنة المجرد المعقول بمعنى انه يمكن ان يكون محلا له لكن هذا لامكان انما يكون
حيث المجرد في العقل واما اذا كان المجرد موجودا في الخارج فلم قلت ولئن سلمناه فلم لا يجوز ان يلزمه في الخارج لازم يمنع عن ذلك
اجاب عن السؤال الاول بان تلك المقدمة مذكورة فيما تقدم من قوله واما ما هو برئ من الشوائب المادية الخ ولا شك
هاهنا غير مثبتة وهكذا الحكم لانه لم يبين فيما تقدم برهان فهو في حيز المنع والاورد هذا المنع على توجيه الشارح والا لا يخرج
الى استعمال تلك المقدمة في بيانه ثم يجيب عن السؤال الثالث بانه عرف فيما سبق من الادلة وكما شاء فلا شك في ذلك
الشيء عند العقل وهذا المنع هو الذي فسره صورة طول لكن مساواة الشيء في الماهية لم يكن يجد ذلك الشيء لازم الحل

بهذا ضرورة

بهذا ضرورة بل واجاب عن السؤال الخامس بان الاستدلال مطلق المقارنة فان الشيخ لما ادعى صحة مقارنة
معقول المعقول آخر استدل عليه بوجهين احدهما انه قد يعقل مع الغير وهو مقارنة الحالين والثاني مقارنة
العاقل وهي مقارنة الحال المحل فاستدل بصحة احد النوعين على صحة المقارنة المطلقة وذلك كاف في تقرير
الحجة لانه لما ثبت مطلق المقارنة بين المجرد والمعقول فاذا كان المجرد موجودا في الخارج فلا شك انه يكون قائما
بالذات فلا يكون امكان مقارنته الا امكان مقارنة المحل الحال وهو التعقل فيكون ان يعقل عاقلا وهو المط وعن
عن السؤال الرابع بان الشيخ لم يستدل على عدم توقف صحة المقارنة على الحصول العقلي بما استدل عليه بل هو دليل
عنده نفسه واعتراض على ما اخترعه على انه لو بني صحة مقارنة المجرد المعقول بالوجه الذي هو معقولية المجرد التي
هي مقارنة المحل سقط هذا الاعتراض اصلا لان صحة هذه المقارنة لو توقفت على حصول المجرد في جوهر العاقل وهو
هذه المقارنة لتاخرت صحة الشيء عن وجوده وهو مح وهذه الملازمة لا غبار عليها وعن ذلك السؤال الخامس — لا يرد م
على ما قرره الامام لانه انما لزم صحة النوع الثالث من صحة احد النوعين الاولين بل لزم صحة التعقل من صحة
مقارنة المجرد في الخارج للمعقول فانه قال انه لما توقف صحة المقارنة على الوجود العقلي امكن المقارنة في الوجود
العقلي والخارجي معا فاذا وجد المجرد في الخارج امكن مقارنته للمعقول ولا شك ان مقارنة المجرد الموجود في الخارج للمعقول — في الخارج م
التعقل فلا يمكن عقله وذلك مبني على مقدمة تم ورودها المقلل ثم هذا الكلام لا يكاد يتم لانه لا يلزم من عدم توقف
صحة المقارنة على الوجود العقلي صحتها بدونه لجواز ان يتوقف عليه ولا ينفك عنه وكيف لا يكون كذلك وصحة
مقارنة الحالين ومقارنة الحال المحل اذا لم يتوقف على الوجود العقلي يستحيل وجودها والمجرد موجود في الخارج
لاستحالة حلول المجرد في الخارج واما السؤال السادس فهو ايضا غير وارد على الترتيب الذي ذكره لانه قد سلم ان صحة
المقارنة لا يتوقف على الوجود العقلي فيها لانه في الوجودين فعند وجود المجرد في الخارج يلزم صحة المقارنة وكيف

منع هذا بعد التنزل الا انه لما كان واردا على ما ذكر الشيخ تعرض لجوابه وحاصله ان امكان مقارنة المعقول المجرد
بالنظر الى ماهيته فاذا وجدت في الخارج امكنت المقارنة لا محالة وهذا الجواب علة الشيخ حيث قال من
ماهيته ولتمهيد ما ذكره الشيخ وتورد ما يتوجه من هذه السؤالات عليه تلخيصا للكلام وتحقيقا للمرام فنقول كل
معقول يمكن مقارنته معقولا آخر لا الوجهين فاذا وجد في الخارج فانما ذلك لانه مجردا عن المادة اذ امكن ان يقارن
المعقول ممكن ان يكون عاقلا مطلقا بل ان يقول ما المراد بامكان مقارنة المعقول للمعقول الآخر امكان مقارنة
الحال او امكان مقارنة المحال المحل ثم ان المعقول يمكن ان يقارن معقولا آخر باحد هذين المعنيين لكن لا يوجد
المعقل وهو ممنوع وان اريد امكان مقارنة المحل الحال فهو مسلم ولو جعل لازما لا يلزم الا على امكان المقارنة بالمعنى الثاني
ولئن سلم فلا نسلم امكانها والمعقول موجود في الخارج بل انما يكون المقارنة ممكنة حيث المعقول في العقل
ثم لا يجوز ان يصحح المقارنة الخارجية اصلا لتحقق المانع فاجاب عن السؤال الاول ان الاستدلال على اطلاق
وعن الثاني بان امكان المقارنة من حيث الماهية وعن الثالث بما مر واما السؤالات الاخر فقط علم وروده على
هذا التوجيه واما توجيه الامام مخالف لمتن الكتاب والله اعلم بالصواب **قوله** وبطلان قول ان الصور المادية
فانها اذا كانت في الخارج كانت علة له وماهياتها العقلية هي ماهياتها الخارجية فلم لا يكون علة وايضا الصور
المادية اذا كانت موجودة في الخارج فالمادة مع علتها فاذا وجدت في العقل مجردة عن المادة ذلك المانع
لا تصير علة فاحتاج تقرير السؤال فيها الى بيان مانع وزواله فيكون اشكل فاراده ارشادا الى البقية
والجواب الواضح ان الصور العقلية سواء كانت مادية او لا غير اصلية في الوجود والعاقل لا بد ان يكون مستقلا في
ولما ذكر في الجواب احدى الصورتين ليست حصول الاخرى اولى من الاخرى حصول الاولى اعترض الامام بان الصور العقلية
مختلفة في الحقيقة اما اولا فلامتناع اجتماع الامور المتماثلة في محل واحد واما ثانيا فلانها صور الماهيات المختلفة وهي

انظر ثم

الاخرى بحسب ماهيتها ومعقوليتها فلا يكون واحد منهما هيئة في

مطابقة لما في الخارج لم يمتنع ان يكون بعضها اولى بالحالية وبعضها بالمحالية الا ترى ان الحركة لما كانت مخالفة للبطء في
الماهية لا جرم كانت محلية الحركة للبطء اولى من العكس وكذا هاهنا هذا عبارة الامام وهي توهم ان اختلاف الشيئين في
الماهية يقتضي محلية احدهما وحالية الاخرى فقال الشارح المراد انه الصادق انه ان كل حال ومحل فهما مختلفان
ان كل مختلفين حال ومحل ولا يلزم ان يكون الحركة محلا للسواد والبطء محلا للحركة بل المختلفان انما يكون حالا اذا كان
هيئة وصفة لمخالفه الآخر ومكان سائلا ان يقول لم لا يجوز ان يكون بعض الصور العقلية هيئة وصفة للاخرى
كون الصورتين العقلية عاقلة فاجاب بانه لا يجوز ذلك لوجهين احدهما ان الصورتين متساويتان في النسبة الى المحل
الذي هو الجوهر العاقل لان كلا منهما متميزة فيه فلو كان احدهما هيئة للاخرى لكان احدهما حالا في
المحل والاخرى حالة بالذات فيه فاختلفت نسبتاهما والثاني ان كل واحد منهما يجوز ان يعقل عن الاخرى
نظرا الى ان اللازم البين للشيء لا يمكن تعقل الملزوم بدون تعقله فالكلية غير صادقة واعلم ان سؤال الامام
وهو انا لا نسلم ان بعض الصور ليس اولى بالمحلية وانما يكون كذلك لو كانت متماثلة وليس كذلك بل هي مختلفة فلم لا يجوز
ان يقتضي بعضها المحلية والبعض الآخر الحالية كما في الحركة والبطء ويكفي في الجواب ان المختلفين انما يكون احدهما حالا
في الآخر لو كان هيئة وصفة له وذلك في الصورتين المعقولتين ممتنع واما باقي الكلام فخارج عن التوجيه **قوله**
فاستدل على الجزء المشترك القسم الثالث لوجهان وهو مطلق المقارنة وخاص وهو صلاحية المحل للحال فاستدل
على الجزء المشترك بالقسمين الاولين ضرورة استلزام تحقق الخاص تحقق العام وعلى الجزء الخاص بالفرض لانه فرض كونه
موجودا في الخارج مستقلا بقوامه ومقارنة المعقول لا يكون الا مقارنة المحل للحال **قوله** واعلم انه لم يحكم بجواز
سوال وهو ان يقال فلم لم يمتنع ان يكون الصورة العقلية قابلة لاخرى لعدم استقلالها بنفسها كالقوى الجسمانية
المشتركة والوهم فانها قابلة للصور والمعاني الجزئية مع عدم استقلالها اجاب بان مناط الحكم ليس مجرد عدم الاستقلال

بل مع عدم اختصاص الفاسدة بالنفس تدرك الصور والمعاني والاظهر في الجواب ان القوى الجسمانية المجردة صلة
في الوجود وان كانت غير مستقلة بقولها علاقة الصورة العقلية فظهر الفرق قوله وعرضنا تقرير ان
الشيخ قال الجوهر المستقل اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا وهذا يدل على ان التصور والتعقل
امر وراء المقارنة ولا كان اذا قارنه المعنى المعقول لا يكون مستقلا له بالامكان بل بالفعل ولا يجعله متصورا بل يكون
متصورا له قوله فح يسقط اصل الدليل لتوقفه على ان التعقل نفس المقارنة اجاب بان المعنى المعقول ربما قارن النفس مع
الغواشي الغريبة انطبعت في النفس ويصير عقلا بالملكة فتكون النفس في الحالة الاولى قابلة لها المعنى المعقول مع الغواشي
ولها بالامكان الخاص تجريده عن الغواشي وجعله متصورا حتى تطبع فيها فههنا المقارنة مع الغواشي تعقل بالامكان
الخاص وفي سائر الصور المقارنة المجردة عن الغواشي تعقل بالوجوب فذكر الشيخ الامكان العام ليشملها المقارنة في
قوله اذا قارنه معنى معقول هي المقارنة مع الغواشي والتصور هو المقارنة المجردة عن الغواشي للمقارنة المجردة عن
الغواشي لا لمقارنة النفس العقلية المفارقة وفيه نظر لان المعنى المعقول اذا لم ينطبع في النفس لم يقارنه لان المقارنة ههنا
هي مقارنة الحال للمحل بسببه والصورة غير حالة في النفس وان قارنه لم يكن مع الغواشي الغريبة وكان كلام الشارح ان
المحسوس للبدن حتى اذا ارتقى من الاحساس الى التخيل يكون مع الغواشي ومع ذلك يكون له مقارنة ما الى النفس خصوصا في
آلتها ويكون النفس ح عقلا هيولانيا لانها انطبع في النفس بعدما لما جردته عن الغواشي الغريبة انطبعت في
النفس وصارت عقلا بالملكة فالمراد بالمقارنة في قول الشيخ اذا قارنه معنى معقول بمجرد التعلق والاتصال بطريق
الحلول وبالمعنى المعقول المعنى الذي اذا قارنه معنى معقول بمجرد التعلق والاتصال لا بطريق الحلول والمعنى المعقول
المعنى الذي اذا قارنه معنى معقول وهو في العقل امكن له جعله متصورا اي كان من شانه اذا وجد في الخارج
ان يتصور وهذا بالحقيقة اعادة لما تقرر من قبل قوله ولقائل ان يقول ان هذا الجوهر يمكن في جنبة هذا

احدهما بالفاعل والاخر بالقابلية
والقوى الجسمانية اختصاصهما مم

ويكون النفس في تلك الحالة عقلا هيولانيا كما
ما انطبع فيها ما خرج من القوة الى الفعل واذا حصل
اعداد النفس تجريده عن الغواشي الغ

مستقل بالتجريد وعلى هذا تم العبارة و
الاوضح في هذا ان يقال المراد ان الجوهر
المستقل بقوامه مم

بوجهين

بوجهين الاول منع تحقق المقارنة في الخارج بل يقال يجب ان مقارنة المجرد للمعقول الآخر ممكنة في الخارج لكن لا يلزم
تحققها في الخارج وانما تحقق لو كان شرط المقارنة موجودا والمانع عنها مفقودا وهو مم وهذا هو السؤال الآخر
الذي اورده الامام واشار الشارح الى ان جوابه يجيء من بعد وفي هذا التوجيه نظر اما اولا فلان المدعى امكان
التعقل فقط لانهم ما قالوا الا ان كل مجرد يجب ان يكون عاقلا وعدم التعقل لا ينافي ذلك واما ثانيا فلان الجواب
ح لا تم لانا نختار ان استعداد المقارنة لازم للماهية قوله فح يسقط اصل السؤال فلانه لا تم ان هو لو كان استعداد
المقارنة لازما يكفي في تحققها بل يجوز ان يتوقف المقارنة على امر آخر وهو عدم المانع او وجود الشرط والجواب انا
نمنع امكان المقارنة في الخارج قائم بالذات فلو كان عين الصورة العقلية لكان القائم بالذات عين القائم بالغير
هو مح وانما اذا عقل الشيء عاقلا ادركه فلو كان الموجود في العقل عين الحقيقة الخارجية لكان الامر الواحد
نفسه موجودا في محلين وانه مح اذ ذلك شان الصورة العقلية غير الحقيقة الخارجية وشانهما انهما متساويان في
في الماهية ولا يمكن المدرك هو ما في الخارج بل الآخر فيهما شخصان من الماهية النوعية فان قلت الحقيقة الخارجية
الجزئية الحقيقية اذا وجدت عند العقل كان لها شخصان بل اذا وجدت عند العقل كان لها شخصان
ما له شخص لا بد ان يكون كليا فالجزئي الحقيقي كلي هف قلنا هذا بحث يتعلق بالوجود والكلية اما في
نفس الماهية اذ لا تخص هذا النص وقوله لما ان المجرد يمكن مقارنته لمعقول وهو موجود في العقل لكن لا يلزم
انه يمكن مقارنته للمعقول بالنظر الى ماهيته النوعية لكن الممكن للشيء بالنظر الى ماهيته النوعية لا يجب ان يكون ممكنا
بالنسبة الى جميع الاشخاص فان وجود الصحة ممكن للماهية الانسانية غير ممكن لسائر اشخاصها فلا يلزم من امكان
للماهية المعقولة امكان المقارنة للماهية الموجودة في الخارج اما لعدم شرط او لوجود مانع وفي قول الشيخ بحسب ماهيته
النوعية اشارة لطيفة الى ان الصورة المعقولة والموجود شخصان للماهية فان الحقيقة الخارجية لما كانت

وقيل تقرير لا بد من تمهيد مقدمة وهي ان
الموجود في العقل غير الموجود في الخارج والا لم
لما لا يصح له وجود عقلي كما تحقق في اول
فصل الادراك كما تحقق انه غير الموجود في الخارج
مم

لا يجوز ان يكون المقارنة للصورة العقلية الجوهرية
تحصل من اشخاص الهيولى لا يمكن للشخص
الموجود في الخارج مم

المهية الموجودة في الخارج وتمام ماهية الصورة العقلية كانت كالنوع لهما فهي الغاير بينهما وجودها في
الخارج منسوبة الى النوع لا انواع المختلفة ثم لما جاز ان يذكر في سند هذا المنع انه كل واحد من احتمالي عدم الشرط
ووجود المانع واقتصر الشيخ على احد الاحتمالين وهو المانع غرض الشارح بيان نكتة الاقتصار وذلك ان المهية
اذا قامت بذاتها في الخارج يصير ملحوقة بلواحق غريبة مشخصة وغير مشخصة منفصل بها عن المهية الموجودة
في العقل فجاز ان يكون بعضها مانعا من المفارقة واما المهية في العقل فهي مجردة عن سائر اللواحق الغريبة فلا يحصل
لها شيء يكون شرطا للمفارقة فكان سبيلا لان يقول لعل المهية المعقولة مجردة عن العوارض الخارجية لكنها
مغشاة بالغواشي الذهنية فلم لا يجوز ان يكون شيء منها شرطا لامكان المفارقة فاجاب بان المهية العقلية لها
اعتباران احدهما من حيث انها مثل الامور الخارجية فيكون مجردة عن اللواحق الخارجية الغريبة والآخر من حيث انها
صورة عقلية منطبقة في العقل فيكون مكنوفة بالعوارض الذهنية الغريبة وقد سبق ان كليتها بالاعتبار الاول
دون الثاني والنظر هنا الى الاعتبار الاول وهو المهية التي اذا وجدت في الخارج قامت بذاتها وهي
بهذا الاعتبار غير مقترنة بالعوارض الغريبة وبالشروط فلا يكون امكان مفارقتها لاجل شرط ولاجل هذا خص
كلام الشيخ بالمانع فان قلت عدم اعتبار الشيء لا يستلزم عدمه فالعوارض الذهنية وان كانت غير معتبرة في النظر
الا انه لم لا يجوز ان يكون شيء منها شرطا للمفارقة فنقول امكان المفارقة انما هو بالنظر الى المهية مع قطع النظر عن
سائر العوارض الذهنية فلا يكون لشيء منها دخل في عروض الامكان ومجال المنع باق قوله فقرر الجواب ان استعداد
المفارقة اما لازم في الحالين او لا حصول له الا عند الارتسام في العقل والثاني اما ان يكون مع المفارقة او قبلها او بعدها
والاول والثالث باطلان فتعين ان يكون حصول الاستعداد قبل المفارقة فيكون الاستعداد لنفس المهية لكونها معقولة
المهية المعقولة مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فلا يكون هناك شيء غير المهية محلا للاستعداد فيسقط هذا الشك

توجيه الشارح

توجيه الشارح وفيه نظر من وجوه احدها ان المهية المعقولة غير مجردة عن اللواحق مطلقا فان كانت
مجردة عن اللواحق الخارجية ولو تم هذا الكلام في الاستدلال فنقول استعداد المهية اما لذاتها او لغيرها
والثاني باطل فتعين الاول فيكون الاستعداد لازما والثالث ساقط الثاني ان ما اورد من كلام ان القسم الثالث
هو ان يكون استعداد المفارقة قبلها ممكن وليس كذلك لان المقدمة ان الاستعداد ليس الا عند الارتسام يقتضي كون
لزوم الاستعداد على تقدير انحصار الاستعداد في حالة الارتسام وهو ينفي ذلك فقط وتوجيه الكلام
فان الاستعداد اما لازم او غير حاصل عند الارتسام والثاني باطل باقسامه فتعين الاول الثالث ان القسم الاول
مستدرك لانه يكفي ان يقال الاستعداد للمفارقة اما مع المفارقة او قبلها او بعدها والاول والثالث باطلان والثاني هو
المط الرابع انه يستصحب ان الارتسام مقارنة معتبر في هذا البحث لا يرد فيه مقارنة المهية المعقول ان يكون
تقسيم القسم الثاني وهو ان لا يكون الاستعداد حاصلا الا عند الارتسام الى ثلثة اقسام غير مستقيم لان الاستعداد
ح لا يكون الا مع المفارقة فكيف ينقسم الى ما قبلها او ما بعدها بل يكفي ان يقال الاستعداد اما لازم في الوجودين او
غير حاصل الا عند الارتسام وهو باطل لان الارتسام مفارقة فيكون استعداد الشيء مع مقارنه وفيه تم انه اراد
نظم المتن على شرحه فقال قوله وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى
الاقسام الثلثة وقوله فيكون الاستعداد انما يحصل مقارنا مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم الاول وقوله في
قوله فيكون عطف على قوله يكتسبه ولما يكون هذا اشارة الى القسم الاول لان معناه ان حصول الاستعداد مع
هو ملزوم لحصول الاستعداد مع المفارقة لانه لما كان حصول الاستعداد مع اكتساب الاستعداد وكان اكتساب الاستعداد
انما هو حالة الارتسام على ما هو المفروض فيكون حصول الاستعداد مع الارتسام والارتسام هو المفارقة فيكون حصول
الاستعداد مع المفارقة فلما كان لازما لحصول الاستعداد مع الاكتساب عبر عنه اقامة للملزوم مقام اللازم

موجه؟
من اللازم

قوله قيل هذا والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده الى قوله مقارنة المهية لمعقول فلا حاجة اليه فيه لانه
ادعى الان قول الشيخ وان كان انما يكتسبه عند العقل اشارة الى القسم الثاني وانه يشير الى الاقسام الثلثة
لا دخل لتلك المقدمة في هاتين الدعويين ثم يحتاج اليهما في بيان قوله فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب
اشارة الى القسم الثاني كما ذكرناه وكان الواجب اخراج الوجهين وكان قوله في بيان المعنى عند الارتسام في العقل
الذي هو المقارنة اشارة الى هذا التوجيه وتمام لكن في وصف الارتسام بالمقارنة ما يدل في بيان المعنى وتكرار
المراد ان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب للعطف كما وجهه في قول الشيخ والاذن توجيهه
لا اتفاق وان المعنى ان المهية لم يكتسب الاستعداد الا عند الارتسام وكان حصول الاستعداد مع المقارنة لان
وفي قوله ان قوله فيكون ثم يمكن استعداد الشيء حتى حصل فاستعد له اشارة الى بيان فساد هذا القسم وتصحيحه نظر
هذه العبارة صريحة في تاخر الاستعداد عن الحصول فكيف يمكن تطبيقه على كون الاستعداد مع الحصول بقوله فقد
لا يمكن ان يكون صفة المجهول اي يحصل الشيء ثم يحصل استعداده ويمكن ان يكون صفة المعلوم وح يكون هناك
ضمير ان في قوله فقط انه راجع الى الشيء وفي فاستعد هو عايد الى المهية بتاويل الشيء اي حتى حصل الشيء فاستعد
المهية له فلا بد ان نقول ان قوله ثم لم يمكن استعداده لشيء وقد كان عطف على قوله فيكون الاستعداد اما
مع حصول الاكتساب لانه اشارة الى القسم الاول على زعمه وانت خبير بانه قال فيكون ثم يمكن ثم لم يكن كما فهمه الامام و
كلاهما لا يتوجه الجواب ان هذا الاستعداد اما ان يتوقف على ارتسامها في العقل او في الخارج لا يتوقف
توقف نفسه الى حصل في العقل او في الخارج كان الاستعداد لازما للمهية وح سقط الشك وان توقف على الارتسام
لزم توقف استعداد المقارنة على وجودها وهو محال من تاخر استعداد الشيء عن وجوده وحدوث الشيء عن استعداده
وهاهنا الان فحمل قوله وان كان انما يكتسب عند الارتسام في العقل على توقف حصول الاستعداد على حصول المقارنة
محال

فسر المهية بالمعدة وحصول الاكتساب الاستعداد اي اكتساب المقارنة كما مر وكلمة او في قوله او لم يكن بمعنى
التساوي والا كان تكرارا لما سبق اوالواصلة اذ الحالان لا يرتبان معا لا احدهما ثم بعد بيان استلزام توقف
استعداد المقارنة على الارتسام توقف استعداد المقارنة على وجودها احتمالين احدهما ان المراد من المقارنة
مقارنة الصورة المعقولة لصورة اخرى حالة في محلها والاخر انها مقارنة الصورة المعقولة لغيرها فان
اريد الاول فالملازمة باطلة لانها لا تلزم من توقف صحة الحالين على حلولها في المحل توقف صحة مقارنتها على
وجود المقارنة فاذا وجدت احدى الصورتين بدون الاخرى فصحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير
حاصلة وان اريد الثاني فالملازمة غير صحيحة لان الارتسام في العقل مقارنة مخصوصة فلو توقف استعداد
المقارنة على الارتسام لزم ان توقف صحة المقارنة على حصولها لكن غاية هذا ان لا يتوقف هذا النوع من المقارنة
وهو حصولها في المحل على الارتسام ولا يلزم منه صحة ان تقارن غيرها مقارنة المحل للحال مع انه هو المطلوب وفي
التوجيه بعد ما نبهنا عليه انظار احدها انه فهم من عدم حصول الاستعداد الا عند الارتسام ولا يتوقف عليه بل
الارتسام لازم له وكل ملزوم لا يحصل الا عند حصول اللازم يجوز ان لا يتوقف عليه بل يتوقف عليه اللازم كما
ان المراد من المقارنة المقارنة المطلقة وقد عرفت ان صحة المقارنة المطلقة كافية في الاستدلال لكن يمكن ان
لا يريد مطلق المقارنة اعم من ان يكون مقارنة الحالين او مقارنة الحال للمحل وهما في لبابه لو توقف صحة المقارنة
المطلقة على الارتسام توقف صحة المقارنة على وجودها وثالثها انه قدر احتمالين في قول الشيخ ونفيهما وترك الثالث
غير مقرر وهذا نظر الشارح وليس بشيء لانه قرر كلام الشيخ بالملازمة بين التوقفين ثم اعترض عليه ولا اعتراض على
ترك التفسير ورابعها انه نفى قول الشيخ مجبا ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للمهية لا لاجل امر في حد ذاته
اصلا وعلى كلام الشيخ كيف ما وجهناه سؤال الاول انه لما ثبت لزوم امكان المقارنة في الحالين كان حاصل المسئلة

ان مقارنة المعقول للهيئة ممكنة في العقل فيكون ممكنة في الخارج ومقارنة المعقول في الخارج هي التعقل فيمكن
ان يكون عاقلا له قيل لا يصح اشتراط القيام بالذات ولا استغنائه عن المادة لان الثاني النفس سائر المادة كما سواه كان
قائمة بالذات ونحوها فان الهيئة المعقولة منها يمكن ان يقارنها معقول آخر فليمكن مقارنتها في الخارج لاستلزام
الامكان في العقل الامكان في الخارج فيمكن ان يكون عاقلا لان الثالث النقض بمقارنة المحال ومقارنة المحال
فانها ممكنة في العقل وهذا الامكان اما ان يكون لازما او حالا للارتسام الى آخر الادلة لكن يستحيل تحققها في الخارج
لقيام الهيئة بالذات والغلط انما هو في المقدمة القائلة ما امكن للشيء في العقل امكن في الخارج قلنا [illegible] قوله
وهو جواب لشك آخر لما حكم باستلزام استعداد الهيئة لمقارنة المعقول استعداد الهيئة الخارجية [illegible]
النقض بالطبيعة الجنسية فانها مستعدة لمقارنة فصل في نوع غير مستعدة لها في آخر والجواب ان الطبيعة الجنسية
مقارنة سائر الفصول وهذا الاستعداد ثابت لها ما دامت على طبيعتها الجنسية مع كونها غير محصلة [illegible]
الهيئة النوعية مع كونها محصلة اذ كان لها استعداد قبل الاولى اذ بقي الاستعداد لها ما دامت على طبيعتها
وفي هذا الكلام دلالة ظاهرة على ان الهيئة كالنوع بالنسبة الى المعقول والموجود في الخارج قوله ويجب
نشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية بعد تمام الكلام في ادراك النفس شرع في حركاتها وحركاتها [illegible]
النفس السماوية او حركات النفس الحيوانية وهي تصدر عنها اما بشعور وارادة وهي الحركات الاختيارية ولا بشعور
واما ان يكون تصرفا في مادة الغذاء وهي الحركات المنسوبة الى النفس النباتية لوجودها في النبات [illegible]
ومبادئها قوى طبيعية واما ان لا يكون كذلك كحركات النبض وحركات الارواح عند عروض الكيفيات النفسانية
وهذا القسم لم يذكره الشيخ والقوى عند الاطباء ثلث جنس لانها اما ان يكون مع الشعور وهي القوى النفسانية او لا مع الشعور
ولا محالة ان يخص الحيوانات وهي القوى الحيوانية او لا وهي القوى الطبيعية لانها غاذية ونامية ومولدة [illegible]

والقوى الطبيعية [illegible]

١٧٦١

اما لاجل الشخص او لاجل النوع وما لاجل الشخص اما لاجل بقائه وهو الغاذية او لكماله وهو النامية وما لاجل النوع
اما ان يكون لتحصيل المادة وهو المولدة او لتحصيل الصورة وهي المصورة فاراد الشارح [illegible] على وجه [illegible]
وهو خط واعلم ان الحرارة الغريزية هي الحرارة السارية في سائر البدن التي بها النضج والطبخ وسائر الافعال في المعدة
منها الهضم المعدي وبعض الفصول و في الكبد جزئها بطبخ لطائف الكيلوس ويحصل الاخلاط وكذا في العروق
وفي القلب معظمها حتى تجعل الدم بخارا هو الروح وهو المزاج مستعد لقبول القوى وكذا في سائر الاعضاء واختلفوا
فيها فذهب جالينوس ومن تبعه الى انها الاسطقسية النارية التي في البدن فكانت اذا خالطت سائر الاسطقسات افادتها
[illegible] وقال ارسطو وجمهور المتاخرين انها حرارة سماوية افيضت على الابدان عند [illegible]
لاستعدادها من السماويات لتناسب جرم السماء حتى تستتبع قوى نجمية وتجعل الاجسام الحاملة هي فيها شبيهة بالاجسام
السماوية في قبول الحيوة وهذا هو الحق اما اولا فلانها معادلة للموت والاسطقسية [illegible] ولذلك [illegible]
واما ثانيا فلان الحرارة الغريزية كلما ازدادت شدة ازدادت الافعال الطبيعية جودة كما في [illegible] الشبان وفي
بعض الاوقات وليس هذا شان الحرارة النارية فانها تضر الافعال عند الاشتداد واما ثالثا فلان الاجزاء الحارة
والباردة اذا تصغرت وامتزجت تفاعلت وانعدمت حرارتها وبرودتها بالتمام حتى حدثت كيفية متشابهة فكيف
تكون هذه الحرارة محسوسة في سائر البدن واما رابعا فلان هذه الحرارة توثر في الاغذية الغليظة حتى [illegible]
الكثيفة واللطيفة ولا شك ان الحرارة لا تكون كذلك الا اذا كانت شديدة فلو كانت هذه الحرارة نارية [illegible]
لحوم البدن بل احترقت الاعضاء واذابت الشحم والسمن ولا سيما اذا [illegible] الحرارة كاملة في ذاتها فهي [illegible]
بالحقيقة للاسطقسية ومن ثم عرفت انها جوهر حار لطيف [illegible] حافظ لكمالات البدن ولاجل انها
الطبيعة في افعالها التي لها كالخادمة للبدن وبها حرارة غريزية ولا بها برودة غريزية ورطوبة غريزية [illegible]

كذلك لان [illegible] الرطوبة دون اليبوسة
رطوبة غريزية ولا [illegible]

عرفت هذا عرفت ان الشارح اشار الى مغايرة الحرارة الغريزية للحرارة النارية حيث عطف اسنادها على حصول
الاجزاء والحرارة وتنبيهها في قوله فالحرارتان يفعلان وهذا ما بالجملة لكن في عبارة الشارح نوع تسامح حيث جعل
في قوله ومست الحاجة من كل عضو كيفية فاعلة ان الحرارة الغريزية صادرة من النفس وليس كذلك بل هي فائضة من
الاجرام الفلكية كما صرح جوابه ولعل المراد ان فيضانها بواسطة فيضان النفس فان تعلقها هو المقتضي لها كالالة
والثاني ان المبحث ليس هو الكيفية بل هو الجوهر الحار فاطلاق الحرارة الغريزية عليه بالمجاز والحقيقة انها كيفية فائضة
من الحار الغريزي الفائض على البدن والثالث ان قوله فالحرارتان يفعلان على تحليل الرطوبات يقتضي ان الحار الناري
ايضا يؤثر في الرطوبة لكن تأثير الحار لا يكون الا بواسطة كيفية الحرارة وقد انعدمت في المزاج فكيف يؤثر فيها قوله
ويخدمها الجاذبة القوى الطبيعية اما ان يكون فعلها لا لفعل قوة اخرى وهي المخدومة او لفعل قوة اخرى وهي الخادمة
النامية والغاذية مخدومة لان فعلها ليس لاجل فعل اخر خادمة للنامية والجاذبة واخواتها خادمة للغاذية
فاعلم ان الغاذية للنمو والسمن يتوقف مناسبا للاقطار في الزيادة اي زيادة الجسم في الاقطار الثلثة وهي الطول والعرض
والعمق على تناسب يقتضيه طبيعة الشخص وان تلك الزيادة الى غاية مقصودة للطبيعة وفي وقت مخصوص
فالنمو يختص بهذين لاشتراط الثلثة واما السمن فيخالفه فيها ويوافقه اما مخالفته فلان السمن لا يزيد في الطول غالبا
انما يزيد في العرض والعمق وقد يكون في غير سن النمو واما موافقته فيها فكما اذا عم السمن سائر الاعضاء حتى الرئيس
المقدم في سن النمو قوله هذه القوة تتم الى حين وصورة ان يقع في الانثيين يحصل المني ويعد الدم للاكتساب
الصورة المعتبرة المستعد لقبول الصور قوة اخرى تنتقل مع المني الى الرحم وهي القوة المولدة الاولى وتتصرف في المني
وتفصل الى جواهر الاعضاء حتى يتميز مادة الدماغ ومادة القلب ومادة الكبد الى غير ذلك فيفيض عليها القوة المصورة
فتلبس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل بذلك وجود الاعضاء واعلم انه لا بد للتغذية من تحصيل جوهر البدل اولا

وهو لم يعمل في قوة اخرى لكنها باعتبار
افراد الزائد على بدل ما تحلل

المنوية

البدل

وهو الدم

وهو الدم ثم بحيث يداخل جوهر العضو ويصير جزءا له وهو الالزاق ثم تشبيهه به حتى في قوامه ولونه فذاك
ثلث قوى المحصلة والملصقة والمشبهة والغاذية اما مجموع هذه القوى وقوة مغايرة لها غير الثلث واطلاق الاول
اولى ليس للغذاء فعل غير الافعال الثلثة لكن الشارح جرى على مذهب بعض الاطباء من جعل المشبهة خادمة للغاذية
ولما كان من شانها تحصيل زيادة الى جوهر العضو سميت منمية كما ان المولدة الثانية سميت مغيرة لذلك وكان تسمية
مغيرة اولى لان فعلها تغير العضو وتغيير المشبهة للغذاء والاول مستقدم على عبارة الشيخ [illegible] هذه
القوة اشارة الى المولدة للمثل وقد قسمها الى المولدة والمصورة وهو قسيم الشيء الى نفسه والى غيره ولعله جعل المولدة
مشتركا بين معنى عام وهو القوة المتصرفة لبقاء النوع وخاص وهو المحصلة للمادة الزرعية فالقسم العام والقسم
لكن هذا الاصطلاح غير متعارف فيما بين الاطباء والذي دعاه الى جعل المصورة قسما من المولدة ان الشيخ لم يجعلها
من اقسام القوى الطبيعية لكنه لم يذكرها لكونها من تتمة المولدة حيث تتم فعلها لا لانها قسم منها قوله
والغاذية والنامية يخدمان المولدة فهو اشارة الى ما قال في القدر السابق لما كان لا بد لحركة القوة المولدة
للمادة من الواجب للشخص كامل حفظ العمر اللائق لتلك المادة التي هي النطفة الغير المتناسبة على ما ذكره في
المنطق من ان النطفة تكون في اول الامر صورة محدثة ثم يحصل لها بحسب الاستعداد غير ذلك بكونها غاذية ونامية
وهذا حال الغاذية والنامية الخادمتين على عادة المولدة ونامية وقوله ان تفصل المني الى جواهر الاعضاء ثم
بعد فيضان النفس الناطقة [illegible] ولا يقول احد يقتضي ذلك ان يكون المراد من المولدة في قوله المولدة
[illegible] القوى المحصلة والمفصلة وكلام الاطباء ان الخادمتين على عادة الوالدين
ما منهما اما خدمة الغاذية فلانها هي التي تعد غذاء الانثيين واما خدمة النامية فلانها تعظم الاعضاء حتى
يجاوز بها حتى يصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا تكون المني ولا يحدث الشهوة الا بعد عظم الاعضاء

الزرعية

امام

ذات قوة ضعف من المادة التي يحصل لها الغاذية
شانها فقد مقدارها في الاقطار
هذه القوة الضعيفة الزائدة في الاقطار هي
القوة النامية والنفس اللائقة لتلك المادة

منعقد آه عند الغرب من تمام التمرين يستقيم لان سن النمو غايته الى الثلثين والوقوف يكون في سن الشيخوخة
آه والحيوان وتوبتها حيث لا يفضل من المادة التي يحصلها الغاذية شيء يتصرف فيه المولدة كما ذكر الشارح قوله
لانها تصدر عما تصدر عنه الافعال الناشئة من غير عكس بل تستند الى ان الصحيح آه هو العكس ويمكن ان يقال الا
الناشئة فاعل لتصدر المذكور اولا وفاعل لتصدر الثانية ضمير الافعال الاختيارية اي لان القصد الافعال الاختيارية
تصدر الافعال الناشئة عما تصدر عنه الافعال الاختيارية من غير عكس لكنه خلاف الظ قوله اعلم ان الحركة
مبادئ اربعة لانه لا بد في الحركة الاختيارية من تصور الشيء بانها تحصل غرضا ما ثم تنبعث من ذلك التصور شوق
الى تحصيل ذلك الشيء او دفعه ويحصل من ذلك الشوق عزم الى الفعل فتحرك الاعضاء آلية والشوق ليس من القوى
المدركة لان فعلها ليس الا الادراك وربما تخلف الادراك عن الشوق كما ندرك لذة في طعام [illegible] لا نشتاق اليه
[illegible] من الغذاء والعزم انما يحصل بعد الشوق فيكون مغايرا له وايضا ربما يكون للشخص شوق في الفعل غير عزم
كما اذا منعه حياء او امر آخر وكذلك ربما تخلف العزم عن التحريك كما اذا كان ممنوعا عن التحريك مع ان له شوقا وعزما
تحصيل مطلوبه فلما كان كل فعل ارادي يتوقف على هذه الافعال الاربعة ويتبعها امتنع ان يكون بعضها بعين البعض
لا جرم اثبت له قوى اربعة هي مبادئها فالتصور للنفس بحسب العقل العملي والشوق ان كان الى جذب نفع بحسب القوة الشهوية
وان كان الى دفع ضرر فهو بحسب القوة الغضبية والعزم بحسب [illegible] والتحريكات تتوقف على شوقه فحركة في الفعل
ثم [illegible] اطاعته القوة الشوقية واحدث الشوق اليه ثم اذا تم الشوق اطاعتها القوة العازمة
القوة المحركة المنبثة في مبادي العضل المتصلة بالاعضاء وهي الاعصاب تحرك الاعضاء المخصوصة بذلك
وبسطا تشنجا وارخاء كما تحرك الاعضاء عند العزم على الكتابة وكما اذا اردنا ان [illegible] مطيع القوة الشوقية
ثم العازمة ثم القوة المحركة لعضل اللسان فيعبر عن معانيها قوله اشارة الى الجلم الذي في طبيعته [illegible]

بلغ الدليل

هذا الدليل ان كل وضع او حد تتوجه اليه الافلاك بالحركة المستديرة يكون تركه ذلك الوضع او الحد هو عين
المتوجه اليه فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية لزم ان يميل الافلاك بالطبع عما يميل اليه بالطبع فيكون المهروب
عنه بالطبع مطلوبا بالطبع في حال واحد وانه ممتنع وهذا التوجيه غير وجيه لان ترك وضع او حد ليس هو
الى ذلك الوضع [illegible] الى وضع [illegible] وكيف هو آه قطعا اولى اذ [illegible] في تحريكها الفلك
بالحركة المستديرة يطلب وضعا ما ثم تركه فيطلب وضعا وتركه لا يتصور من غير ارادة فان طلب الشيء وتركه لا يكون
باختلاف الاغراض وهو لا يتم الا بالشعور والارادة واما الطبع من غير ارادة فيمتنع ان يكون شيء واحد مطلوبا ومتروكا
ولو كان في وضع [illegible] او المهروب منه بالطبع مقصودا بالطبع اي الذي يهرب عنه هو الذي كان مقصودا
بالطبع وانما ذكرهما [illegible] على انه يمكن ان يعبر عنه بعبارتين قوله وانما قيد بقوله غير محصورين لان المعنى الذي يطلق
على كثيرين محصورين [illegible] فانك اذا اطلقت كل واحد من هؤلاء الناس [illegible] مشيرا الى جماعة من
الناس محصورين [illegible] كل واحد من هؤلاء الناس محمولا على كثيرين محصورين ولا يكون كليا كما اذا
كل واحد من الناس [illegible] فانه يحمل على كثيرين غير محصورين مع انه جزئي والغلط
انما نشأ في لفظ المحمول [illegible] على كثيرين [illegible] على سبيل المواطاة فهو [illegible]
[illegible] الاطلاق اللفظ وارادة المعنى [illegible] كل واحد من هؤلاء الناس لا يصدق على [illegible]
ويراد به كل واحد من هؤلاء المذكورين المحصورين [illegible] اطلاق اللفظ وارادة المعنى [illegible] هذا المثال هنا
هؤلاء الناس على كثيرين فانه جزئي مع انه يحمل على كثيرين محصورين [illegible] ولا نسلم ان يكون قوله كل واحد [illegible]
لا يدخل في المثال [illegible] هؤلاء الناس على كثيرين محصورين [illegible] صادق عليهم [illegible] لان المحمول
[illegible] وان كان معناه اطلاق لفظه عليهم فهو مستقيم لكنه خارج عن المثال [illegible] صدق على كثيرين

مع انه جزئي [illegible] ولكن هنا
الحمل [illegible] ان يكون الشيء محمولا على
كثيرين غير محصورين

ومن صدق عليه

محصور وكذا لا شك ان مراد الشيخ بالحمل على كثيرين الحمل على واحد واحد منهم وهؤلاء الناس وان فرضنا انه محمول على العدد المحصور
لم يحمل على واحد واحد منهم واختيار هذا القيد انما يظهر لو كان هناك شيء يحمل على واحد واحد من محصور ولا يكون كليا
لكن هذا ممتنع والحق ان هذا القيد ليس للاحتراز بل للتنبيه على ان الكلية ليست بالنسبة الى الافراد الموجودة
في الخارج التي يجوز انحصارها في عدد بل الى الافراد المتوهمة التي لا تحصرها قوله والحركة الفلكية انما يتصور
لذاتها بل لشيء آخر ما ذكر لا يدل الا على ان الحركة ليست مقتضى الطبيعة المتحركة لذاتها ولا يدل على ان الحركة غير مطلوبة
لذاتها والشبهة انما نشأت من صحة قولنا ان هذا الضمير يرجع الى المتحرك فهو مستقيم لانه لا يقتضي لذاته الحركة وان
رجع الى الحركة فمعناه ان المحرك لا يقتضي لذاته الحركة فهو اول المسألة ولا دليل عليه فانه يجوز ان يكون الحركة مقتضى
الطبيعة لا لذات الطبيعة بل بتوسط شيء آخر ويكون الحركة المطلوبة لذاتها لا بتوسط شيء آخر وهو غاية ولو لا هذا
ذوق صحيح لا تعقل عنه والحق انه لا حاجة في اثبات هذه المقدمة الى دليل فان الحركة ليست الا التادي الى الوضع والتادي الى الشيء
فامتنع ان يكون مطلوبة لذاتها قوله وقولهم في تعريف الحركة كان تسامحا لانهم صرحوا في تعريف الحركة
بان الحركة كمال ولا شك ان الكمال مطلوب بالذات وتعريف الحركة اذا تامل يدل على انها كمال الشيء مطلوب بالذات [illegible]
يخرج من القوة الى الفعل والحركة كذلك الا انها تمتاز عن سائر الكمالات من وجهين احدهما ان سائر الكمالات اذا
حصل الشيء بها بالفعل لم يكن معه مما يتعلق بذلك الكمال شيء بالقوة فان الشيء الاسود بالقوة اذا صار اسود بالفعل
لا يبقى من جملة السواد شيء بالقوة بخلاف الحركة فانها اذا حصلت صار الشيء بها بالفعل بقي معه بعد شيء متعلق بتلك الحركة
شيء بالقوة والثاني ان سائر الكمالات اذا حصلت بالفعل لا يقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة يكون ذلك الكمالات [illegible]
اليه والحركة اذا حصلت بالفعل يقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة يكون تلك الحركة متادية اليه وجود الحركة متوقف على
فوت التالي منها وفي كلام الشارح اشارة اليه وكما كان في الاشتراك بين الحركة وسائر الكمالات هو الكمال [illegible]

اعلم

فيكون لا يكون الحركة مطلوبة لذاتها وجها
انه ليس كل كمال مطلوبا بالذات منه

عن سائر الكمالات كل واحد من القولين امكن ان يعرف الحركة بكل واحد منهما فيحتمل ان يحمل القوة في تعريفها
على القوة الاولى فيكون معناه ان الحركة كمال يحصل للجسم هو بالقوة في شيء من ذلك الكمال يكون حصوله لذلك
الجسم من جهة انه بالقوة في شيء من ذلك لكن يستغنى عن ذكر الاول حينئذ وان يحمل على القوة الثانية فيكون معناها
كمال اول للجسم هو بالقوة في شيء آخر ويكون حصوله للجسم من حيث انه بالقوة في ذلك الشيء وهذا القيد احتراز عن
الصورة النوعية كالانسانية فانها كمال اول للجسم الذي هو بالقوة في الكمالات الثانية كالضحك والتعجب والكتابة
وغيرها لكن حصولها له لا يتعلق ببعضها وفعلها ولما كانت ماهية الحركة هي التادي الى كمال آخر لا جرم احترز في تعريفها
بالقوة الثانية وقيد الكمال بالاولية وان القوة الاولى قوة موهومة والثانية قوة محققة وتعريف الحقيقة بالحقيقة
باللوازم الخارجية اولى قوله والمعنى لا ينافي الكلية جواب سؤال وهو ان المحكوم عليه ما كان [illegible] كيف يكون [illegible]
جزئي وكلي والحق انه لا حاجة الى التعرض لعبارة الشفاء ويكفي ان يقال ثبت ان حركة الفلك ارادية فالمقصود
ليس نفس الحركة بل الوضع لانها حركة وضعية وذلك الوضع المقصود اما جزئي او كلي والاول باطل فتعين الثاني [illegible]
الى الكلي يستدعي تعقله والقوى الجسمانية ليس من شأنها التعقل فيكون للفلك نفس مجردة وهو المط قوله
الراي الكلي لا ينبعث منه شيء ما ثبت ان حركة الفلك ارادية عقلية ولا شك ان المراد الكلي نسبته الى سائر الجزئيات
على السوية فلا يتخصص منها مراد جزئي لان الارادة الكلية فلا بد له من ارادة جزئية وكما كان الارادة العقلية
موقوفة على الشعور الكلي كانت الارادة الجزئية موقوفة على الشعور الجزئي فلما انبعث من الارادة الكلية ارادة
جزئية انبعث من الشعور الكلي شعور جزئي قوله اي الكلي لا ينبعث عنه شيء مخصوص جزئي كلية والمراد بالرأي
الكلي الارادة الكلية او الشعور الكلي ويأتي كلامه الى قوله لا يتخصص جزئي منه دون جزئي آخر وهذا [illegible]
والا لاخر مخصص اشارة الى الكيفية انبعاث الجزئي من الكلي فان الكلي اذا انضم مخصص يصير جزئيا [illegible]

اذا اريد بذل الدرهم وبذل هذا الدرهم وان كان مشعرا به مرادا الا انه ليس بجزئي فان بذل هذا الدرهم يمكن ان
يقع على انحاء شتى والمقصود هذا الدرهم لا هذه الشخصية ونحن نقول لا اشكال ان الجزئي لا يراد به تناول الغذاء
كما اراد ... وهو ارادة كلية وتناول اي غذاء يحصل فهو صدور فعل جزئي عن تلك الارادة الكلية
الا انه ان صدور هذا الفعل بمجرد تلك الارادة الكلية بل لا يخلو مع ذلك غذاء جزئيا معين منه ارادة جزئية
طالبة لذلك الغذاء واما قوله فان يجد غذاء اخر فقد تم الجواب بدونه لكن يمكن ان يكون جوابا لسؤال يرد على ان
تناول غذاء جزئي غير حاصل لا تنفع فيه الارادة الكلية فانه لو وجد غذاء اخر غير ما حصل فربما تناوله فاجاب
انما تناول الغذاء الاخر لكونه بالنوع هو الذي يحصله متقوم مقامه فتعلق ارادة اخرى جزئية به واقول اذا بحثنا ايضا
فلا شك انه اذا اشتهينا غذاء ما كله فكثيرا ما نحصل غذاء جزئيا ولو فرضنا تحصيل الغذاء الجزئي لا يكون في تحصيله
الفعل فان الفعل هناك تناول الغذاء الجزئي وهو لا يحصر جزئيا تحصيل الغذاء الجزئي قوله وكذلك في قطع المسافة
فهذا مثل لكيفية جواز ان يحصل عن العلم الكلي والارادة الجزئية عن الارادة الكلية فكانه هو المراد بقوله وهو الا ان كل
بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية ولا يخلو ذلك من ان يستند الا الى شيء واشكال انه اذا
اراد شغلا فلا شك انه انما يكون بعد تصوره مسافة الحركة فعند انعقاد الجزم يحصل الحركة تحصيل حدا اول من المسافة الارادة
قطعه فاذا قطعها يحصل حدا اخر يصير مراد القطعة وهكذا تتصل الحالات والارادات الجزئية عقيب انقطاع
المسافة وربما تمثل ذلك بصاحب الشمع الذي لا يضيء الا مسافة خطوة فاذا قطعها اضاء مسافة خطوة اخرى
فلم حركة الشمع بمنزلة التصور الكلي واضاءة مسافات الخطوات بمنزلة التصورات الجزئية والسؤال المذكور وارد على
هذا ايضا فان تحصل الحد من المسافة لا يوجب جزئية قطعه قوله وهذا استشهاد فانه اذا اردنا اصدار فعل محلي
فنفعله اولا فشيئا ثم نخليه ثم نرفعه وهذه السلسلة في الافعال الفكرية فان الشيء يوجد ثم يحل ثم شغلا ثم

تذكر الدرهم لا يحصل الا بالشعور بهذا الدرهم وارادة بذله وفيه نظر لان المراد الكلي بذل الدرهم مطلقا وهو المشعور به شعورا كليا

الاكفاء مم

القوا

تصورنا ذلك الفعل كليا واردنا ارادة كلية ينبعث من ذلك التصور الكلي شعور جزئي لبعض افراده وهو تحصيل
ينبعث من الخيال شوق من القوى الشهوانية او الغضبية ثم ارادة او كراهة عن الشوق الجازمة ثم القوى المحركة للعضو
العضو ثم الفعل كما في بذل هذا الدرهم على ما مر وفيه النظر السابق ولان بذل هذا الدرهم ليس بجزئي بل كلي اصدق على
جزئي وذلك لا جزئية عن الكلية قوله والجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده وهو حصوله عند النفس حصوله
في الخيال يتوقف على حصوله في الخيال وحصوله في الخارج يتوقف على ادراكه فلا دور قوله والجواب ان قطع الجزء
والمسافة والزمان يقتضي شخصية الحركة كما عرفت بل ليس كذلك لان متحركا واحدا يمكن ان يصدر عنه حركات
متعددة على سبيل البدل في زمان واحد بحسب مسافة واحدة فيكون حركته في ذلك الزمان على تلك المسافة كلية كيف
لا يكون كذلك والحركة كلية وقصد الكلي الجزئي لا قصد الجزئية قوله ثم اورد المعارضة هذا الكلام يتم
الاعتراض المتقدم من ابانه من قبيل المعارضة وليس كذلك فانه لما استدل على ان الفعل الجزئي لا يتوقف حصوله من
ادراك جزئي وارادة جزئية بان المدرك المراد الكلي النسبة الى الجزئيات على السواء فيستحيل ان يوجد بعض الجزئيات
لا بمخصص ورد على سبيل المعارضة ان الفعل الجزئي لا يحتاج الى ادراك جزئي وارادة جزئية اما اولا فلان
الادراك الجزئي ليس فيه آلة واما ثانيا فلانا اذا حاولنا حركة فلا نحاول الا حركة من حيث هي اه واما ثالثا فلان
الارادة الجزئية حادثة فلا بد لها من علة حادثة وهلم جرا والعجب من الامام انه جعل ايراد السؤالين الاولين
ثم ان يمنع الساعي على ان الفعل الجزئي لا بد في حصوله من ارادة جزئية لكن بارادة جزئية معارض بنحو هذه الارادة الجزئية
فانها امور حادثة اه وهذا تسليم للمدعى ومعارضة للدليل والمعارضة تسليم للدليل دون المدلول فيكون المعارض
بعد تسليمه خارجا عن قانون المعقول وهذه المعارضة سؤال لا يخص الارادة الجزئية بل يطرد في جميع الحوادث
جوابه ان التسلسل على سبيل التعاقب والسابق وانما يستحيل ان يكون علة للاحق لو كانت علة موجبة واما اذا كانت

منتهض م

كرو

المعدمين

فلاوالشارح وجه السؤال في الحركات الفلكية وحاصل جوابه ان كل حركة مسبوقة علة لارادة حركة جزئية هلم جرا حتى تصل الارادات في النفس والحركات في الجسم وارادة الحركة لا تجامع الحركة لاستحالة اجتماع الارادة مع الوجود المكون المترتب عليه والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط معد ثم به العلة وهذا القدر كاف في الجواب الا انه اراد تصوير الامر على سبيل التشابه فلهذا زاد في الكلام واستخرجه عنه **قوله** ثم قال ومن الغريب الارادة الكلية ثم لا يجوز ان يزعم ان هذا مناقضة على الدليل المذكور وتقريرها ان يقال يجب ان المراد الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السوية وانه لا يختص جزئي منها الا بمخصص لكن لا نسلم ان ذلك المخصص هو الارادة الجزئية يجوز ان يكون المخصص هو استعداد القابل كما ان نسبة العقل الفعال الى الكل على السوية ويحصل البعض منه لاستعداد قابله فقد خالف الامام في هذا الاعتراض نهج البحث فان المناقضة لا بد ان يكون قبل المعارضة اذ المعارضة تسليم الدليل ومنع المدلول فايراد المناقضة بعدها يكون منعا للدليل بعد تسليمه وذلك غير جائز واجاب الشارح الارادة الكلية علة ناقصة والعلة التامة يستحيل ان يقتضي بانفرادها الحركة فلا بد من شيء غير فاذن هو الارادة الجزئية لا القابل واستعداده ولا يخفى عليك ضعف هذا الجواب ولم لا يكون دليلا اخر غير الدليل السابق وقوله واما العقل الخ فزايد لا دخل له في الجواب ثم ذكر ان الواجب عليك ان تعلم ان كل حركة ارادية لا بد ان يكون لها غاية يشعر بها بخلاف الافعال الصادرة عن الطبيعة كما اعاده لها على ما يجيء في النمط السادس وكان العابث والساهي والنائم تفعل افعالا لا عن غاية اجاب بان في العبث خيرا احتمال اللذة والساهي والنائم اما تخيل اللذة او دفع الملالة او وحشة فانه يطلب النوم حاله غفلة فهو ينافي التخيل اجاب بان النائم يتخيل في النوم والغفلة او في الشيء الضروري كالتنفس وخاصيته ضرورية كما اذا رأى في منامه شيئا فمنع هذا آخر الكلام في الطبيعيات والحمد لله على ما لا يحصى **قوله** واما النمط الرابع هذا الفراغ من الحكمة الطبيعية شرع في الفلسفة

الفلسفة الالهية ورتبها على انماط اربعة لان الفلسفة الالهية العلم باحوال الموجودات المجردة من حيث الوجود والبحث عنها اما عن احوال تلحقها لذاتها او عن احوال تلحقها بالقياس الى معلولاتها والاول النمط الخامس وكذا الثاني لا يخلو اما ان يكون البحث عنها من حيث انها مبادي للوجود وهو النمط الرابع او غايات له وهو النمط السادس او لا ولا وذلك هو النمط الخامس الذي يبحث فيه عن كيفية فيضان المعلولات عن المجردات واما الانماط الثلثة فكانها توابع وانما المقاصد من الحكمة الالهية هذه الانماط الاربعة لان الالهي لا يبحث عن احوال المجردات فقط بل عن احوال جميع الموجودات من حيث الوجود ولكن خصصها باحوال المجردات لانها هي المقصد الاعلى من العلم الالهي واعظم ابوابه واشرفها ولهذا سمي باسم الكل واما باب الامور العامة فالمقدمة له والمبحوث عنه بالعرض والشيخ لم يشرحه نظرا الى اشتهاره فيما بين الاصحاب وان من تصدى لا قرانه كان فيعلم حصل على طرف منه **قوله** في الوجود وعلله والمراد من الوجود ههنا الوجود المطلق ومن علله الموجودات الخاصة فان الوجود المطلق بالتشكيك على الوجودات والمقول بالتشكيك على اشياء لا يكون ذاتا لها لامتناع التفاوت في نفس الماهية اجزائها بل عارضا لها فيكون الوجود المطلق عارضا للوجودات الخاصة فيكون مفتقرا اليها معلولا لها فلهذا قال في الوجود وعلله وانما حمله على ذلك اما اولا فلمقتضى اللفظ واما ثانيا فلان هذا النمط يبحث اولا عن الوجود هل يساوق الاحساس او لا وهو ينقسم الى الواجب والممكن وهو بحث عن الوجود المطلق ثم يبحث عن الوجود الممكن والوجود الواجب وهو البحث عن الوجودات الخاصة التي هي علله وفيه بحث لانه مبني على ان شيئا لا نسلم ان الماهية وجزئها لا يتفاوتان لم لا يجوز ان يكون حصول الماهية وجزئها في بعض الافراد اولى واقدم او اكثر من حصولها في بعض على ان من الناس من ذهب الى ان الشدة والضعف اختلاف في نفس الماهية بالكمال والنقصان ولو كان هذا مجرد احتمال لكان من اللوازم ابطاله ولا سيما قد ذهب اليه ذاهب ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الوجود المطلق اذا كان عارضا يكون مفتقرا الى الوجودات وانما

مكون هذا النمط في الوجود المطلق والوجودات الخاصة

شعورها بها علاوة الحركة الطبيعية فانها دائما كان لها غاية لكنها ليست

هذه الاعتراضات

فلا يكون

والرابع والخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع في البهجة والسعادة والعاشر في مقامات العارفين والتاسع في اسرار الآيات

لو كان عروض الوجود للوجودات عروضاً عرضياً اي عروض العرض للجوهر وليس كذلك بل عروض العرض العام
للمهيات لا يقتضي ذلك الافتقار ولا المعلولية فان العرض العام يحتاج المهية في الوجود مكتف بنفسها
اما لو لزم ان يكون الوجود المطلق معلولا لو كان موجودا في الخارج وهو ممنوع ونقول ايضا مطلق الوجود لو كان معلولا
للوجودات الخاصة فاما ان يكون معلولا لها في الخارج فيلزم ان يكون في الخارج وجود خاص ووجود مطلق ويكون
كل شيء موجوداً بوجودين وانه ممتنع واما ان يكون معلولا لها في العقل فلا يمكن تصور الوجود المطلق بدون تصور احد
الوجودات الخاصة وليس كذلك فان قال الامام المراد بالوجود مطلق الوجود واما علله فالمراد بها علل الوجود
ولا يلزم منه ان يكون علة لكل وجود حتى يكون علة للواجب فان لفظ الوجود مهملة لا تقتضي الكلية
علل الوجود الممكن فان هذا النمط بحث عن مطلق الوجود ثم عن علل الوجود التي هي ابتدائها علل والغائية ثم
الوجود فمنتهى العلل لهذا النمط بحث عن مطلق الوجود وحده وعلل الوجود الممكن لا بعد في بحث الحكماء
بعد ذكر العام على ما هو شروح في غير هذا الفن وهذا اقرب الى الحق قوله ربما ظن انه تناول هذا الفصل
لان الحكم بان من الموجودات ما لا يناله الحس قضية قريبة الى الطبع مهملة لذكره عجب ان لا يختلف
في ذلك على ان الطبيعة المشتركة موجودة ولا شك انها محفوظة في سلك البديهيات وانما قدم هذا البحث
لما عرفت ان هذه الانماط في الحكمة الالهية الباحثة عن الموجودات المجردة عن المادة في الذهن والخارج فلو
لم يكن هناك موجودات مجردة بطل هذا العلم بالكلية لكن وجود المجردات يتوقف على ابطال قول من يقول ان
كل موجود محسوس فلهذا قدمه وانما قال نقد يغلب على اوهام الناس تنبيها على ان هذا الحكم انما هو من قبل
القوة الوهمية التي تحكم على غير المحسوس باحكام المحسوسات وانما قال وهو المحسوس وما في حكمه فالمراد بما في حكم
المحسوس المتخيلات والمتوهمات فان القوم لا يسعهم ان ينكروها ولا انها في حكم المحسوسات

والمتخيل محسوسان

والمحسوس المخيل محسوسان بالحس الباطن فقوله المراد بالمحسوس ههنا المحسوس بالحس الظاهر وهذا فاذا قال فان كل محسوس
فانه يختص لا محالة بشيء من هذه الاحوال وسنذكر في التنبيه الآتي انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس
لكان قبيل الحس الوهم دليل على ان المراد بالحس الظاهر وقوله كعكس نقيضها انما قال عكس نقيضها لان عكس
نقيضها ما لا يكون محسوسا لا يكون موجودا واما ان يرى وجود من يخ فلا دخل له في مفهوم العكس وقوله لا الجسم وهو
ما له مكان ووضع بذاته اما جسم او جسماني يريح الحال فان مذهبهم انه لا موجود الا الجسم والجسماني لان كل موجود
عندهم محسوس وكل محسوس اما جسم او جسماني فما لا يكون جسما او جسمانيا لا يكون موجودا عندهم لكن في عبارة الشيخ
وهو ان الجسماني لا وضع له ولا موضع له بذاته فكيف يكون قسما من المحسوس الذي له مكان ووضع بذاته على ان الشيخ
جعل مخصصه المكان والوضع بسبب ما هو فيه لا لذاته بل ضمير هو راجع الى الشيء وهو المحل الضمير فيه راجع الى ما
وهو المحل ثم ان الشيخ استدل على بطلانه وتقريره على محاذاة ما في الكتاب ان القدر المشترك من المحسوسات
لا محالة اما ان يكون محسوسا او لا يكون والاول باطل لانه لو كان محسوسا لكان المخصص بوضع معين وان
مطابقا لما ليس له ذلك الوضع المعين فلا يكون مشتركا فيه وقد فرضناه مشتركا هف وفيه نظر لانه ان اريد بقوله
المخصص بوضع معين انه يشتمل ذلك الوضع فلا نسلم الملازمة وان اريد به انه مقارن فذلك الوضع فلا
يكون مطابقا لو كان مع ذلك الوضع دائما وهو ممنوع وايضا ان عنى بقوله لم يكن مشتركا معقولا على كثيرين انه لم يكن مشتركا
في العقل فلا نسلم لزومه وانما يلزم لو كانت الطبيعة مختصة بذلك الوضع في العقل ايضا وهو ممنوع لانه من العوارض
الخارجية وان عنى انه لم يكن مشتركا في الخارج فمسلم لكن لا يلزم منه المطلوب لان المخصص بذلك الوضع في الخارج
اذا حصل في العقل كانت صورته كلية منطبقة على جميع الافراد لكن معناها ما ثبت وهو ان الطبيعة الكلية اما
ان يكون نفس الشخص المحسوس في الخارج او جزءها ضرورة امتناع ان يكون خارجة عنه وان كانت نفس الشخص

المعين فمسلم لكن لا يلزم انه لو قارن وضعا معينا
لم يطابق ما ليس له ذلك الوضع

آنفا محسوسة وان كانت جزئها لم يلزم ان لا يكون محمولة على الشخص المغاير في الذات والوجود فاستحال ان يكون جزء
الشخص على تقدير ان لا يكون محمولا لكن يجوز ان يكون محسوسة لان الاشعة الواردة الى المجموع المركب من الجزء
ترد الى كل واحد من اجزائه وصورة المجموع لو انطبعت في الحس انطبع صور اجزائه فيه بالضرورة وقوله من حيث
هو كذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا فيه منع اذ ليس يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في الخارج
انتفاء الحمل الخارجي وقوله لانه من حيث هو حيوان وناطق غير مستقيم لان الحيوانية والناطقية ههنا داخلتان في حقيقة
الانسانية المبهمة الا ان يراد به لانه من حيث انه حيوان فقط او ناطق فقط فان حقيقة الانسانية انما هي
بالحيوانية والناطقية معا وحينئذ يستقيم الكلام لان التجريد انما يعتبر بالقياس الى اللواحق الغريبة وهما مشتملتان الطبيعة
الانسانية وحاصل الفرق ان الانسان من حيث انه واحد الحقيقة هو طبيعة الانسان من غير اعتبار الوحدة و
الانسان الواحد هو طبيعة الانسان مع اعتبار الوحدة والاول مشترك فيه دون الثاني ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو
واحد الحقيقة بقوله بل من حيث هو حقيقة لا اصلية فان بل ههنا ليس نفيا لما تقدم بل للاضراب عن العبارة الاولى الى
العبارة الثانية التي هي اوضح دلالة على المقصود وقوله واعترض بعض المعترضين الى آخره ان الدليل الذي ذكره الشيخ قياس
من الشكل الثالث وصورته ان الطبيعة المشتركة موجودة والطبيعة المشتركة ليست محسوسة ينتج ان بعض الموجود
ليس بمحسوس اعترض على المقدمة الصغرى وهو معارضة في المقدمة ان الطبيعة المشتركة ليس موجودة في
الخارج لان كل موجود في الخارج متشخص ولا شيء من المتشخص بمشترك والجواب ان المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة الموضوعة للاشتراك
وهي موجودة في الخارج واما قوله وهم وتنبيه فهو معارضة في المقدمة الكبرى ان الانسان المشترك انما يكون انسانا
اذا كان له كمية ما من يد وعين وحاجب وغير ذلك على ابعاد مخصوصة واوضاع مختلفة وامثالها فهو
انه من حيث هو كذلك محسوس وجوابه ان الانسان اذا كان ذا اعضاء يكون محسوسا وانما يكون كذلك لو لم

يكن الاعضاء

يكن الاعضاء ماخوذة من حيث انها كلية مشتركة وهو ممنوع فان الانسان المشترك انما يكون ذا اعضاء مشتركة
وهذا الجواب وان كان هو الحق في جواب المعارضة لكن الشيخ لم يسلك بهم هذه الطريقة بل سلك نهجا آخر
اوضح منه بنقل الكلام الى الاعضاء من حيث انها مشتركة واستاف الدليل عليها قوله بيان الشيخ في
فساد قول من قال لا موجود الا المحسوس طريقان الاول الاستدلال بالمحسوسات على وجود ما ليس بمحسوس
فيه وجوه احدها ما تقدم من ان المحسوسات مشتملة على طبائعها المجردة وهي غير محسوسة فقد خرج من
المحسوسات ما ليس بمحسوس وثانيها ان لا اعتراف بالمحسوس والمتوهم والحس والوهم الا بالعقل الذي هو غير
من الحس والمحسوس والوهم والمتوهم والعقل ليس بمحسوس الطريق الثاني الاستدلال لا بالمحسوسات بل بالعشق
والخجل والغضب وغيرها فان الاعتراف بالمحسوس لا يستلزم الاعتراف بها لكنها موجودة بالضرورة وليست
مدركة بالحس ولا بالوهم فهذا ابتدأ من الطرفين بقوله ومن بعد هذه الاصول قوله ومنها حال القول
العقد اعلم ان الحق والصدق مشتركان في المورد وهو القول او العقد المطابق للامر الواقع والفرق بينهما ان القول
مثلا اذا كان مطابقا للامر الواقع فهناك نسبتان نسبة الامر الواقع الى القول ونسبة القول الى الامر الواقع اما
اولا فلان مطابقة هذا لذلك غير مطابقة ذاك لهذا والفرض مختلف باختلاف المحل بالذات واما ثانيا فلان المطابقة
مفاعلة لا يتحقق الا من امرين منسوبة الى كل منهما صريحا وضمنا متعلقة بالآخر كذلك ويعرض لذلك المورد
بحسب كل واحد من النسبتين حال فالحال العارض للقول بحسب نسبة الامر الواقع اليه هو الحق وذلك الحال هو كون
القول مطابقا للواقع لانه اذا نسب الامر الواقع بالمطابقة الى القول يكون الامر الواقع مطابقا اذ المنسوب الى
باب المفاعلة فاعل واذا كان الامر الواقع مطابقا له فهو الحال الذي عرض للقول بحسب نسبة الامر الواقع اليه و
انما سمي حال القول بهذا الاعتبار حقا لان اول ما يلاحظ في هذا الاعتبار هو الامر الواقع الذي هو حق حقيقة

لان مطابقة هذا لذاك غير مطابقة ذاك لهذا

كان القول مطابقا

وحال القول بحسب نسبته الى الامر الواقع هو الصدق وذلك الحال كون القول مطابقاً للواقع فالمترتب اليه
في باب الفاعلة فاعل هو الحال العارض للقول بحسب نسبته الى الامر الواقع وكلام الشيخ في هذا الترتيب انما
مبني على ان كل موجود في الاعيان هو من حيث حقيقته الكلية غير مشار اليه فكيف لا يكون الوجود الذي هو
محض سائر الحقائق كذلك قال الامام هذا الكلام مشتمل على دعوى فانه لا يلزم من ان يكون الحقائق غير مشار اليها ان
يكون محض الحقائق ايضاً غير مشار اليه وقال الشارح انه قياس برهاني فانه لما ثبت ان كل موجود في الاعيان
فانه من حيث حقيقته غير مشار اليه ومبدأ الموجودات موجود في الاعيان انتظم قياس على هيئة الشكل الاول
ينتج ان مبدأ الموجودات من حيث حقيقته غير مشار اليه وهو المقصود وفيه نظر لان الثابت بالدليل السابق
هو ان كل موجود له حقيقة كلية فكل فهو من حيث حقيقته الكلية غير محسوس وهذا انما يستلزم المقصود لو كان
لمبدأ الكائنات حقيقة كلية وهو ممنوع ومما يدل على امتناع ان يكون له مهية كلية انه لو كان لواجب الوجود مهية
كلية لزم احد الامرين اما امتناع الواجب لذاته واما امكان الممتنع لذاته وكلاهما من الاستحالة بمكان اللزوم انه لو كان
للواجب مهية وجد منها جزئي واحد فكانت الجزئيات الباقية ممتنعة فامتناعها اما لنفس تلك المهية او لغيرها
فان كان لنفس تلك المهية امتنع ان يوجد ذلك الجزئي الواحد ايضاً فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود وهو محال
وان كان امتناعها لغير تلك المهية فيكون النظر الى نفس تلك المهية ممكنة فيكون تلك الجزئيات ممكنة لذاتها
ممتنعة بالغير فالممتنع بالذات ممكن الوجود بالذات وهو الامر الثاني قوله ويريد ان يشير الى العلل لما كان هذا
النمط في الوجود وعلله ويبحث عن الوجود انه هل يساوق الاحساس ام لا اراد ان يبحث عن علل الوجود فلكل
شيء ممكن ماهية ووجود وهما متغايران فله من حيث المهية علل ومن حيث الوجود علل فالعلة اما علة المهية
او للوجود وعلة المهية اما ان يكون المهية معها بالقوة وهي المادة او بالفعل وهي الصورة وعلة الوجود اما

مقارنة

مقارنة للمعلول او مباينة له والاولى الموضوع والثانية اما ان يكون علتها هي الايجاد فقط وهي العلة الفاعلية
او كونه علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله وهي العلة الغائية وهذا الحصر فيه كلام لان الشرائط وعدم الموانع
خارجة عن الخمسة اجيب بان بعضها انما كان من توابع العلة الفاعلية كالشرائط وبعضها من توابع العلة المادية
كعدم المانع لم تخرج منهما ولم يجعل قسماً برأسه والذي بين الحصر ان يقال العلة وهي ما يتوقف عليه وجود الشيء
اما ان لا يحتاج الشيء الى غيره وهو العلة التامة او يحتاج وهي يحتمل ان يكون بعضه بل اما داخل فيه او خارج عنه
والداخل اما ان الشيء معه بالفعل وهو العلة الصورية او بالقوة وهو العلة المادية والخارج اما ان يكون ما فيه
وجود الشيء وهو الموضوع او ما منه وجوده وهو الفاعل او ما لاجله وجوده وهي الغاية او ما لا يكون كذلك وهو
الشرط والآلات وعلم الامام انه جعل العلة المادية والموضوع قسماً واحداً لاشتراكهما في معنى القوة والاستعداد
حتى يكون العلة المادية هي القابل للشيء او لجزئه كانت الاقسام ستة والا فاربعة قوله والموضوع والمادة
ليسا من العلل الموجبة العلة الموجبة على ما هو المشهور هي ما يجب عنه صدور المعلول بحيث لا يتخلف عنه والمراد
بها ههنا ما يكون مؤثراً في الوجود سواء كان بواسطة او بغير واسطة فالصورة مؤثرة في الوجود لانها شريكة
للعلة الفاعلية وكونها من العلل الموجبة لا ينافي ذلك وكذلك الغائية مؤثرة في وجود المعلول بخلاف الموضوع
والمادة فانهما قابلان والقابل لا يكون مؤثراً بل متأثراً قوله والجنس والفصل وان كانا مقومين بحسب الذات
مقلد وهو انكم حصرتم العلل في الخمسة والجنس والفصل من العلل مع انهما ليسا منها اجاب بان الجنس والفصل ليسا
من العلل الاخر لانهما محمولان على النوع ولا شيء من العلل كذلك ولانهما لو كانا من العلل لتقدما على النوع في الوجود
ثم اتحدا معه في الوجود لا يقال هذا مناقض لما ذكر في المنطق من ان الجنس والفصل علل المهية لانا نقول المراد ههنا
ان الجنس والفصل ليسا من العلل الخارجة وذلك لا ينافي كونهما من العلل في العقل وهو المذكور في المنطق اعلم

العلل اما من حيث الخارج او من حيث العقل والعلل بالقياس الى الخارج اما علل الوجود وهي الفاعل والموضوع
والغاية واما علل الماهية وهي المادة والصورة وما يشبههما كما في المثلث واما بالقياس الى العقل فكذلك اما
علل الماهية وهي الجنس والفصل واما علل الوجود وهي الموضوع اعني النفس والفاعل وهو العقل الفعال والغاية
ولو كان علما كانت العلل بالقياس الى الوجودين واحدة لا جرم انحصر العلل في ثلثة اصناف علل الوجود وعلل الماهية
في الذهن وعلل الماهية في الخارج على ما مر في المنطق قوله كانهما علتاه ولم يجعلهما علتاه لان المثلث لا يمكن له
لقائل ان يقول ان المثلث لا مادة له ولا صورة الا انا لا نسلم ان ليس له علة مادية ولا صورية فان العلة المادية هي
ما يكون الشيء معه بالقوة والسطح للمثلث كذلك والصورية ما يكون الشيء معه بالفعل والاضلاع للمثلث
كذلك وهذا السؤال لا يرد على الشيخ لان كلامه في علل الجواهر والعلة المادية والصورية لا يكون الا من الجواهر
فلهذا ادرج العشرة ولم يذكر الموضوع منها واما الشارح فلما زاد الموضوع فلا بد ان يريد بالعلل العلل مطلقا اعم
من ان يكون علل الجواهر او علل الاعراض وح لا ينتظم هذا الكلام منه وانما شبههما بالمادة والصورة لا
بالجنس والفصل لانهما لما كانا جزئي المثلث في الوجود كانا شبيهين بالمادة والصورة لانهما جزءا الجسم
في الوجود وليسا شبيهين بالجنس والفصل لانهما جزءان عقليان قوله وانما اقتصر على الفاعل والغاية
سائلا ان يقول لما كان علل الوجود ثلثة فلم اقتصر الشيخ على شيئين فاجاب لان مقصوده ثم تدوين الموضوع على كلام
في الجواهر وهذا اورد لفظ فلا الفلسفة لا ذكر بعض علل الوجود وهذا انما تم لو كان مراد الشيخ بالعلل مطلق العلل
ثم لم يذكر منها الا الفاعل والغاية اما لو اراد من العلل علل الجواهر فهي منحصرة في الاربع لا مزيد عليها على
لو كان البعض فيه ثم هذا لا يخلو المعلول بالفاعل والغاية في بعض الاوقات دون بعض وليس كذلك فلم يرد ههنا
الا للتحقيق وهو كثير في كلام الشيخ قوله ربما الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان لما اورد الشيخ هذا البحث

مفصلة في المنطق فاعادته ههنا تكرار خال عن الفائدة فاعتذر الشارح عنه ان الغرض ههنا المعرفة بعلل
الوجود وعلل الماهية بحسب الخارج وكان المراد ثمة المعرفة بعلل الماهية في العقل ومن سائر العلل اي علل
الوجود وعلل الماهية في الخارج فان قلت قوله وهي على صغر ... في الخارج والعقل كالمادة
والصورة يكاد ينافي قوله في المنطق ان المادة والصورة من اسباب الماهية من حيث العقل فالجواب ان الغرض ثمة
ان الجنس والفصل سببا الماهية من حيث العقل فقط لا من حيث الخارج واما الذي هو سبب الماهية من حيث العقل
والخارج فهو المادة والصورة واعلم ان الماهية اذا كانت مركبة في الخارج فمتى حصل جميع اجزائها في العقل حصلت
في العقل ومتى وجدت في العقل فلا بد من وجود تلك الاجزاء اولا في العقل اما الاول فلان الماهية اذا فرضناها
ملتئمة من اجزاء ثلثة وحصلت في العقل جميع تلك الاجزاء حتى الهيئة الاجتماعية لو كانت فلا بد من تحقق الماهية في
العقل فان من تصور السقف والحائط والاساس والهيئة الاجتماعية تصور البيت ايضا واما الثاني فلانه ما لم
يحصل اجزاء الماهية في العقل لا يحصل تحقق اجزائها وذلك بين لا يستريب به فتصور الاجزاء الخارجية يساوق تحقق
الماهية المركبة وهذا لم يجب ان يكون التحديد بالجنس والفصل ولا بالاجزاء المحمولة وكان احتياطا ... من ذكر
في المنطق قوله العلة الموجبة للشيء الذي له علل انما حصر علل الوجود في قسمين الفاعل والغاية اراد البحث
عنهما فلا ريب ان العلة الموجبة للمركب الخارجي علة لبعض اجزائه فانه لو تم كل واحد من اجزائه بدون تلك العلة
لم يحتج مجموع اجزائه اعني ذلك المركب اليها وقد فرضنا كذلك هف ثم لا بد ان يكون علة الصورة لانها جزء
اخير المركب واذا حصل حصل المركب في الخارج فلو لم يوجد الصورة كانت تلك الماهية جزءا حاصلة لها بدون
علة اخرى موجبة للصورة وح اما ان يوجد المادة ايضا اولا واياما كان فالجامع من المادة والصورة تلك العلة
ولذلك كانت علة المركب وهذا هو المراد بقوله وهي علة الجمع بينهما ولا تعرض ان الجمع امر عدمي لا وجود له في الخارج
في

الى العلة فانه لا يلزم من كون العلة جامعة ان يكون الجميع امرا موجودا في الخارج **قوله** العلة الغائية التي لاجلها
الشيء العلة الغائية لها ماهية ووجود فهي بحسب ماهيتها علة لعلية الفاعل وبحسب وجودها معلولة للفاعل
ان كانت من الغايات الحادثة اما الاول فلان الفاعل انما يفعل الفعل المعين لغاية وغرض فلولا تلك الغاية
فاعلا بالقوة قصر دونه فاعلا بالفعل او يفعل تلك الغاية والغرض واما الثاني فلان الفاعل انما يفعل
ذلك الغرض والغاية فلولا ان حصول ذلك الغرض معلول لذلك الفعل لما كان ذلك الفعل لاجله ثم الفاعل ان
كان علة لوجود الغاية الا انه ليس علة لعلية الغاية ولا لمعناها اما انه ليس علة لعليتها فلان الغاية انما تكون
علة لذاتها لا لشيء آخر وهو ظ وتحج الامام بان فاعلية الفاعل معلولة لعلية الغاية فلو كانت علية الغاية معلولة
بالفعل لزم الدور وفيه نظر لان فاعلية الفاعل ليست معلولة لعلية الغاية بل لنفس الغاية وعلى ذلك التقدير انما
يلزم الدور ان لو كانت علية الغاية معلولة لفاعلية الفاعل وليس كذلك اللهم الا ان يكون المراد ان الفاعل
من حيث انه فاعل اثر لعلية الغاية لكن الحج الاول لا يدفع واما ان الفاعل ليس علة لمعناها فلان معنى الغاية انما
يوجد في الفاعل فلو كان علة لزم ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لشيء واحد والله تع هذا كلام الشيخ فانه
الشارح الغاية شيء من الاشياء وله وجود ولا شك ان اعتبار شيئيتها غير اعتبار وجودها وفيه لا حظ وهذا
عبارة الشيخ في الشفاء حيث قال الغاية لها شيء وغرض موجود او فرق بين الشيئية والوجود فلذلك كان الشيء
لا يكون الا موجودا كالفرق بين الامر ولازمه فالعلة الغائية لها حقيقة وشيئية ولها وجود ثم ان المعلول ان لم
يكن مسبوقا بالعدم فهو المبدع وان كان مسبوقا بالعدم فهو المحدث وغاية المبدع لا يكون مغايرة لوجوده لان غاية
المبدع هو فاعل والفاعل مقارن للمعلول المبدع في الوجود فان من مذهبهم ان الواجب فاعل العقل وغايته
الشارح ذلك ولم نقل ان غاية المبدع هو الفاعل بل قال ان غاية الغاية فيه مغايرة لوجوده وهذا اتم من المفهوم من

ان يكون

ان يكون فاعلا او غرضا لانه لم يثبت بعد ان الغايات في المبدعات هو الفاعل حتى يثبت ذلك على مامر ولما
غاية المحدث فلا يجب ان يكون مقارنة له بل ربما يوجد متاخرا عنه فلا يكون وجود الغاية في هذا القسم علة
وفي هذا الكلام اشارة جلية الى ان الغاية في القسم الاول علة فان الفاعل هنا كما هي الغاية فيه بل علة الغاية
انما هي باعتبارها الفاعلية الفاعل والفاعل علة لوجودها فيكون ماهية الغاية علة لعلة وجودها الكل في مطلقا
بل على بعض الوجوه فان ماهية الغاية انما هي علة للفاعل من حيث انه فاعل وليس علة لنفس الفاعل فيها ولو كان
علة لنفس الفاعل لزم الدور ضرورة تقدم نفس الفاعل على ماهية الغاية من حيث انه يحصلها فلو كانت علة
لنفس الفاعل لزم الدور فالغاية علة لان يصير الفاعل فاعلا بالفعل والفاعل علة لان يصير الغاية موجودة
ولا دور بينهما واعترض الامام بان هيهنا فاعلين متباينين احدهما ان لانفعال الطبايع غايات فان النار مثلا
اذا حركت فغاية حركتها كونها في الحيز الطبيعي والثاني انه ان الغاية علة باعتبارها لعلية الفاعل فيلزم ذلك لان
ماهية غاية فعلها لا يجوز ان تكون موجودة في الذهن اذ لا شعور لها ولا في الخارج لتوقف وجودها في الخارج على
وجود المعلول فتعين ان تكون معدومة فيلزم تعليل الموجود بالمعدوم والجواب الالتزام ان لها شعورا ضعيفا
كما في اللباب ان شعورها ضعيف واليه اشار بقوله وشعورها ضعيف ومنهم من اثبت هذا الاحتمال الى جميع
الاجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر انه شوهد بعض الاناث من النخيل يتحرك الى جهة بعض الذكور في حالة كان الريح
الى خلاف تلك الجهة وكذا نقل عن بعض الاشجار المصوب كنه في الانهار وانحرافها في صعودها عن الجدار
الاشجار وتمامها وكذا نقل بان النبات شعورا وادراكا **قوله** ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود
العلة الاولى لا بد ان يكون علة فاعلية لان العلل منحصرة في الاربع والعلة الاولى ليست احدى الثلث فهي
الفاعلية اما انها ليست صورية فلان الصورة معلولة مطلقا لما تقدم من ان كل مركب من المادة والصورة معلول

وعلته حينئذ ان يكون علة للصورة واذا ثبت ان الصورة معلولة فلا يكون علة اولى لان العلة الاولى لا يكون
علة ولا يكون معلولا واما انها ليست مادة فلان علة المركب من المادة والصورة لا علة لهما معا او علة للصورة
فان كانت علة لهما كانت علة للمادة على الاطلاق والا كانت علة للمادة في ضمن دونها مادة بالفعل فان المادة
لا تكون بالفعل الا مع الصورة لا يقال ذكر في مسألة الشرح ولا شك ان الحكمة مادة بالفعل وان لم يعرض
صورة الشرح لانا نقول هذا مبني على سبيل الاقناع والا فهذه المسألة ليست صورة لانها عرض والعرض لا
يكون جوهرا واما انها ليست غاية فلان الغاية معلولة في الوجود واذا بطل ان يكون العلة الاولى احد هذه
ان يكون علة فاعلة لكل موجود ما على وجه وكذلك يكون علة لتحقق المادة والصورة اللتين هما علتا ماهية كل
مركب فالمراد بالحقيقة في قوله ولعل حقيقة كل موجود الماهية المركبة وعلة الماهية المركبة المادة والصورة فالعلة الاولى
علة لعلل كل ماهية مركبة في الوجود **قوله** بنبه كل موجود اذا التفت اليه لما اشار الى علة الوجود اراد
واجب الوجود وقدم على ذلك مقدمتين احديهما في تحقيق ماهية الممكن وهي هذا الفصل والثانية في بيان احتياج
الى المرجح وهي الفصل الذي يليه ثم ذكر البرهان عليه في الفصل الاخير هذا بيان ترتيب البحث **قوله** ما حقه
في نفسه الامكان تحقيق هذا الكلام ان وجود الممكن ليس من ذاته ووجوده من غيره اما الاول فلان الممكن بالنظر الى
ذاته ما صح ان يكون موجودا وان يكون معدوما فليس مقتضى ذاته الوجود اولى من اقتضاء العدم قال الامام هذا الكلام
مشتمل على امرين احدهما ان وجود الممكن ليس من ذاته والآخر انه متى لم يكن وجوده من ذاته يكون من غيره لا الاول
لان الممكن لا معنى له الا ما لا يقتضي لذاته الوجود والعدم فحمل هذا المفهوم عليه لا خلاف فيه واما الثاني لا بد له من برهان
لجواز ان لا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل اتفاقا واجاب الشارح بان المراد اثبات احتياج الممكن في وجوده الى الغير
وذلك لان الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن على السوية فلو لم يحتج في وجوده الى الغير لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر

لعلة

لا بد من تعيين الفاعل وجودا حتى لا يضر الوجه

لا لمرجح وانه ممتنع ببداهة العقول فلا استدراك في الاول لانه اشارة الى امتناع استغنائه في وجوده عن الغير
بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه فانه اشارة الى استحالة الترجيح بلا مرجح ولا افتقار في الثاني الى
البرهان لانه بديهي الاستحالة وفي هذا التوجيه مسامحة لانه ان عنى بذلك ان مفهوم قوله ليس وجوده
من ذاته هو مفهوم امتناع عدم احتياجه في وجوده الى الغير فهو بين البطلان ضرورة اعتبار الغير في المفهوم الثاني
وعدم اعتباره في المفهوم الاول وان عنى به ان الاول يستلزم الثاني فالسؤال بحاله لانه في ايراد الكلام
كما كان وكذا الكلام في قوله اشار بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه الى استحالة الترجيح بلا مرجح فان
معنى ذلك القول ليس الا ان ذات الممكن لا يقتضي وجوده ولا عدمه وهذا لا يدل على استحالة الترجيح بلا مرجح
وهو بين لا يستغنى به والاولى ان يقال المقصد لما كانت بديهية ذكرها ما اراد ان الالتفات الى مفهوم
الممكن يكفي فلهذا اورد مفهومه وحمله عليه اضافا **قوله** ويقرر الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير
ان كل ممكن يحتاج الى الغير في وجوده فذلك الغير ان كان ممكنا يحتاج الى شيء آخر فاما ان ينتهي الى الواجب ويلزم الدور
او يتسلسل وذلك لانه ان انتهى ممكنا الى الواجب فذاك المطلوب وان كانت السلسلة متناهية لزم الدور وان
غير متناهية لزم التسلسل وجزاء الانفصال الابطال يكون ثلثة لكن الشيخ اقتصر على واحد منها بقوله اما ان يتسلسل ذلك
الى غير النهاية وحذف الجزئين الآخرين اما الاول فلانه مقصود واما الثاني فلانه بين البطلان وسبب آخر ذكره هذا
السبب في حذف جزئي المنفصلة والاقتصار على جزء واحد ثم ان هذا البرهان قرره في هذا الفصل بوجه اجمالي
وفي الفصل الذي يليه بوجه تفصيلي وهذا اسماه شرحا والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات وكل واحد من
آحادها وما يحتاج اليه الجملة ككل واحد يكون مغايرا للجملة ولآحادها بالتمام فيكون كل موجود مغايرا لها
ولآحادها خارجا عنها فلا يكون ممكنا والا لاحتاج الى موجود آخر فيكون بعض السلسلة فاذن هو واجب الوجود

لو فصلت كل ممكن يحتاج الى موجود آخر
فلا بد من شيء يحتاج اليه الممكنات ثم

وهو الخط وفيه نظر لانه ان اريد انه لا بد من شيء واحد يحتاج اليه الجملة غير كل واحد من الآحاد فلا نم ذلك

لانه لا يجوز ان يكون ما يحتاج اليه الجملة مغايرا لكل واحد من الآحاد حتى يلزم ان يكون خارجا من الجملة وهذا لان

الا ان يقال الشيء الذي يحتاج اليه الجملة لا يجوز ان يكون نفس الآحاد ولا كل واحد منها ولا بعضها بل خارجا عنها

فلا بد من التقسيم فلذلك صار هذا الوجه اجماليا والوجه الثاني تفصيليا وتقرير سؤال الامام ان السلسلة

وهي الموجودات الغير المتناهية التي يكون فيها ترتيب فانها ان لم يكن فيها ترتيب لم يكن سلسلة اما ان يكون آحادها

موجودة معا او غير موجودة معا فان كانت آحادها غير موجودة معا لا يستحيل عندهم عدم تناهيها لانه يجوز

ان يكون آحادها موجودة معا بعض الممكنات انما يكون محالا لو كان آحادها موجودة معا وانما يكون موجودة معا لو

يجب استناد كل ممكن الى سبب متقدم عليه بالزمان فانه لو جاز ذلك لم يكن آحاد السلسلة موجود معا ثم

لا يجوز استناد كل ممكن الى آخر لا الى اول قال الشارح على هذا الكلام مواخذة لفظية وهو ان استناد الشيء الى ما قبله

بالزمان ممتنع لانه استناد الى معدوم بل الواجب ان يقال هذا البيان موقوف على بيان ان الشيخ بقاء المعلول بعد عدم

العلة فانه لو جاز بقاء المعلول بعد انعدامها جاز ان لا يكون كل واحد من السلسلة باقيا الا في زمان يكون فيه

احدهما موجودا وفي الآخر موجدا وح جاز استناد كل ممكن الى آخر لا الى اول ولما كان المواخذة متوجهة بحسب الظاهر

سماها لفظة ولكن يقول الامام ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان استناد الى معدوم وانما يكون كذلك لو كان المتقدم

بالزمان على شيء مقارنا له وهو ممنوع فان الاب متقدم على الابن ومقارن له لا من جهة التقدم بل من جهة اخرى وليس

كلام الامام الا ان السبب يمكن ان يوجد ويكون باقي الوجود زمانا ثم يوجد المسبب فيه متقدم وهكذا يكون السبب موجودا

زمانا ثم يوجد سببا آخر ثم متقدم وهكذا كل مسبب يكون فوقه لا الى اول ولا يلزم منه ح وهذه الصورة وان كانت مبنية

على امكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة مبنية ايضا على تقدم العلة على المسبب بالزمان فلا يرد على كلام الامام قوله

غير ما يحتاج اليه كل واحد وان اريد انه لا بد من شيء يحتاج اليه الجملة وشيء يحتاج اليه كل واحد فلا نم ان ذلك الشيء الذي يحتاج اليه الجملة

لها موجبًا

سبب كان متقدما عليه بالزمان فيكون كل سبب فوقه سبب مم

شرح عن الدليل ان الممكن لا بد ان يكون له علة فعلته ان كانت واجبة فهو المط وان كانت ممكنة فاما ان ينتهي الى

الواجب او يذهب الى غير النهاية واياما كان لزم وجود الواجب اما على تقدير الانتهاء فظ واما على تقدير الذهاب الى غير النهاية

فلان كل جملة كل واحد منها ممكن متناهية كانت او غير متناهية اما ان تكون واجبة او ممكنة والاول ظ البطلان

لانها بل الآحاد منها ممكنة والثاني لا بد لها من علة فتلك العلة اما كل آحادها او بعضها او امر خارج عنها فان كان كل

آحادها فان كان العلة جميع آحادها يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه وان كان كل واحد واحد منها فهو ايضا بط

لان كل واحد واحد لا يستقل بايجاد الجملة وان كان العلة بعض آحادها فهو ايضا بط لان كل واحد ليس علة لنفسه

اولى بالسببية منه فتعين ان يكون العلة امرا خارجا عنها وهو المط لا يقال الامام ان الجملة اما واجبة او ممكنة

وانما يكون كذلك لو كانت موجودة وهو ممنوع فان الوجود ما قام به الوجود ومن المستحيل ان يقوم وجود بجميع الممكنات

وعلى تقدير امكانها لا يلزم ان يكون موجودة حتى يحتاج الى علة موجودة لانا نقول لا شيء كان كل واحد من الموجودات

ممكنا كان موجودا من غيره فهو بالنظر الى ذاته يكون معدوما فلا يكون وجودها الا من الغير ولا نقول ان جميع الممكنات

ممكن واحد بل جميعها كذلك لا توجد بالنظر الى ذاتها الا من الغير لو قطع النظر عنه لم يكن شيء منها موجودا وهذا

لا اشكال فيه فاذا ثبت ان جميع الممكنات لا بد لها من موجد خارج عنها فاي حاجة الى الاعتصام الى

السلسلة فانه يكفي ان يقال في الموجودات واجب والا لكان جميع الموجودات ممكنا وح يحتاج الى الواجب

هذا اسند لان جميع الموجودات على وجود الواجب والغرض الاستدلال لكل موجود من الموجودات ولا يتم

بتلك المقدمة واعلم ان الشيخ قرر البرهان في الشفاء هكذا كل ما هو معلول وعلة فهو وسط بين طرفين احدها

المعلول الذي ليس بعلة والآخر العلة التي ليست بمعلول فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية كانت

سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة اذ كل واحد من آحادها الا وهو معلول وعلة ايضا اما انها علة لها

الوجود م

الى ذاته الممكن الوجود وشيء كان كل وجود بالنظر الى ذاته معدوما فجميع الممكنات بالنظر مم

باقيا لتلطرفين بالضرورة نحو بل

كون الحقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد اولا فان لم يكن فهو القسم الاول وان كان فاما ان يحصل له صورة نوعية حتى
صار نوعا في الخارج صدرت عنه آثار مخالفة فهو الثالث او لا فهو الثاني واما العبارة فان كان قاصرا عن
المراد فهذا هو المراد ولما كانت جملة الممكنات من القسم الاول حكم الشيخ بان الجملة والآحاد شيء واحد وهو اشارة
الى ما اصلناه قوله اشارة الى ان كل علة لجملة هي غير شيء من آحادها فقد ثبت ان كل سلسلة معلولات تحتاج الى
علة خارجة فتلك العلة الخارجية لا بد ان تكون علة لكل واحد من آحادها لان تلك العلة الخارجية لا بد ان
تكون علة لبعض آحادها وذلك ظ فاما ان يوجد في الآحاد الباقية شيء لا يكون معلولا لذلك البعض اولا فان
كان علة لزم ان يوجد في الجملة امران لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية وذلك في السلسلة المفروضة مح
لانتفاء الاتم امتناع اجتماع علتين واما ان تكون محالا لو كانتا مستقلتين لانا قلنا العلة الخارجية لا بد ان تكون علة
مستقلة بايجاد بعض منها فانه ان لم يصدر عنها شيء من آحادها لم يصدر عنها الجملة الكل فلو احتاج ذلك البعض الى
فاعل آخر لم تكن العلة الخارجية مستقلة وقد ثبت انها كذلك هف فهي علة للآحاد اي علة لكل واحد واحد
الا فليكن كل واحد غير محتاج الى تلك العلة اذ لا يجوز في هذه الصورة ان تكون علة لبعضها دون بعض وان جاز
ان يوجد جملة لا كل الجملة المفروضة لم تكن علة للجملة بالحقيقة بل علة لذلك البعض فقط هذا الكلام العلة
ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد من الآحاد والا فاما ان لا تكون علة لشيء
من الآحاد فلا تكون علة للجملة واما ان تكون علة لبعضها دون بعض فيلزم ان لا تكون علة للجملة على الاطلاق وفيه
نظر لانه ان اريد بالعلة المطلقة العلة التي تستند اليها كل واحد من آحاد الجملة فذلك الكلام يرجع الى قضية
شرطية يتحد فيها المقدم والتالي فهو حمل بان لا حاجة فيها الى بيان وان اريد بالعلة المطلقة العلة الفاعلية
فقيد الاطلاق مستدرك لانها المراد بالعلة وان لم تقيد بالاطلاق والذي غلط الشارح قوله فلم يكن علة

علة الحكم للطرف المفروض واما انها معلولة فلانها متعلقة بالمعلولات والمتعلق بالمعلول لا بد ان يكون معلولا
فقد ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول وعلة وسط فيكون سلسلة العلل المترتبة
وسطا فيكون وسطا بلا طرفين وانه مح ويمكن ان يورد السؤال المذكور عليه لكنه مندفع بما ذكرناه قوله
واعلم ان حصول الجملة من الاجزاء حصول الجملة من الاجزاء يتنوع ثلثة فانه ربما ينضم جزء الى جزء فيحصل الجملة بمجرد
الانضمام واجتماعهما وربما ينضم جزء الى جزء ويتحقق هيئة اجتماعية ويحصل بحسب ذلك الجملة فان قلت لا يتحقق في الاول الا
ان يكون هيئة اجتماعية هي المجموع الثاني قلنا نسلمه فان المجموع الثاني ان يتحقق فيه عرض هيئة الاجتماعية ليس
بل مجموعهما والمجموع هيئة اجتماعية اخرى وربما ينضم جزء الى جزء فيفيض على المجموع صورة او مزاج ويحصل
جملة فالحاصل في الاول مجرد الاجتماع وهو شيء مع شيء وفي الثاني الاجتماع مع هيئة اجتماعية والعبارة عنه
شيء مع شيء فان الهيئة الاجتماعية شيء حاصل للمجموع وهو شيء مع شيء وفي الثالث صورة نوعية او مزاج
فيها وقد يعبر عنه بانه شيء من شيء مع شيء فقيل ان لفظ من تارة يستعمل في العلة الفاعلية فيقال الوجود الممكن
من الواجب وتارة يستعمل في العلة المادية فيقال السرير من الخشب فان كان المراد ان الحاصل في الثالث شيء
من شيء مع شيء ان المجموع وهو الشيء مع الشيء فاعل له فهو باطل ضرورة ان المجموع ليس فاعلا للصورة النوعية وان كان المراد
انه قابل له فلا فرق بين الحاصل في الثالث والحاصل في الثاني والجواب ان المراد القابل ولا يلزم عدم الفرق بين الحاصلين
وانما يكون لو لم يختلفا بجهة اخرى فان الاشتراك في بعض الصفات لا يوجب الاشتراك في جميع الجهات فحاصله
ان الاشتراك في القابلية للمجموع الا ان الحاصل في الثاني مجرد هيئة اجتماعية وفي الثالث صورة او مزاج ثم يرد ان
يقال لا فرق بين العبارتين في المفهوم فان المفهوم في الثاني ان الحاصل شيء في مجموع قابل له وفي الثالث ايضا ان الحاصل
شيء في مجموع قابل له فالعبارة لا يفيد الفرق وهو بصدده وتحقيق الكلام في هذا المقام ان المركب الخارجي لما ان

للجملة على الاطلاق بعض ان الاطلاق يشمل العلة اى لا يكون علة مطلقة وليس كذلك بل يشمل ما لم يكن كذلك فلا
يكون علة للجملة على التخصيص كما ذكرناه قوله كل سلسلة المراد ان كل سلسلة من علل ومعلولات فهي منتهية الى واجب الوجود لانه
اما ان يكون فيها ما ليس بمعلول او لا يكون وايا ما كان فواجب الوجود طرف ونهاية لها اما على التقدير الاول فظاهر واما
على التقدير الثاني فلما ثبت ان العلة الخارجية لا بد ان يكون علة لبعض آحادها فذلك البعض اما ان يكون له علة في
السلسلة او لا يكون لا سبيل الى الاول والا لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وانه ممتنع وبعبارة اخرى
العلة الخارجية لا بد ان يكون شيء من آحادها صادرا عنها فلو كان له علة في السلسلة لزم ان يصدر واحد
من علتين وهو ممتنع فتعين ان يكون العلة الخارجية علة لواحد لا يكون له علة في السلسلة فيكون سلسلة العلية
المعلولة منتهية الى العلة الخارجية فهي طرف قطعا وقد ذكر الشارح ان هذا الكلام اشارة الى ان ما تقدم
لا يثبت المطلوب وهو واجب الوجود ثم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره وورد عليه انه لو كان المراد ذلك لكان قوله اشارة
كل علة جملة هي شيء غير آحادها الخ على ما فسره كلاما اجنبيا فاصلا بين المطلوب ومقدماته والحق ان الشيخ لما اثبت في اول
الفصل وجود الواجب من كونه علة خارجية عن سلسلة الممكنات ذكر له من تلك الحيثية احكاما في فصول منها
انه علة لكل واحد من آحاد السلسلة ومنها انه طرف لكل سلسلة حتى تبين ان السلسلة التي فرضت غير متناهية هي
بواجب الوجود فان الامام نبه ههنا على مقام آخر وهو ابطال الدور واجاب الشارح بقوله واعلم ان الدور الخ وهو
ثم قوله هذه مرتبة تحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود الشيخ اراد بيان توحيد واجب الوجود لكن قدم عليه مقدمة
اولهما ان الاشياء تختلف اما بالاعيان او بالاعتبار والتي تختلف بالاعيان تختلف اما بالاعتبار ايضا او لا
كالعاقل والمعقول فان النفس اذا عقلت نفسها فالعاقل والمعقول شيء واحد بالذات مختلف بحسب الاعتبار واما الا
فبالاعتبار وكالاختلاف في المفهوم كالناطق والانسان يختلفان بالمفهوم ويتحدان بالوجود والمختلفة بالاعيان

يعني

تنوع في امر مقوم او في عارض فاذا كان الاشياء تختلف بحسب اعيانها وتتفق في امر مقوم لها فهي تشتمل على
ما به الاختلاف وما به الاتفاق والنسبة بينهما اما باللزوم او بالعروض وعلى التقديرين اما من جانب ما به الاختلاف
او من جانب ما به الاتفاق فهذه اقسام اربعة اما باللزوم فان كان ما به الاتفاق لازما فهو غير منكر لجواز
اشتراك الامور المختلفة في لازم واحد وان كان ما به الاختلاف لازما فهو منكر والا لكان الذي يلزم الواحد مختلفا
متقابلا وانما اورد الاختلاف والتقابل لان اللوازم لو كانت مختلفة غير متقابلة يجوز ان تتوارد على موضوع واحد
كالسواد والسطح والشكل على الجسم اما اذا كانت متقابلة فلا يجوز والا لزم اجتماع المتقابلات على شيء واحد وهو محال
واما بالعروض فان كان ما به الاختلاف عارضا فهو غير منكر ولعل قوله بل لا شك ان ما به الاختلاف هنا في الاشياء يعني ان
الاشياء مستلزمة والاشياء مستلزمة لما به الاتفاق لانه مقوم لها فلا يكون ما به الاتفاق عارضا بل لازما و
المثال الذي ذكره الشارح ساقط لان هذا الجوهر وذلك العرض اذا اشتركا في الوجود لم يكن ما به الاتفاق وهو
الوجود مقوما وان اشتركا في الوجود كان ما به الاتفاق لازما بالضرورة فقوله في جوابه تقرير المثال ان هذا الوجود وذلك
الوجود اذا كانا اشارتين الى هذا الجوهر وذلك العرض فهما من حيث هما موجودان يكون الوجود مقوما لهما
الاختلاف لازم لا لازم واذا تقرر هذا فالجواب عن اصل الاشكال ان الاتم ان ما به الاختلاف هذا الجوهر وذلك العرض
والوجود عارض في الاشياء مستلزم لها فان هذا الجوهر وذلك العرض ليس مستلزما لهذا الجوهر الموجود وذلك
العرض الموجود اي المجموع من احدهما ومن الوجود ضرورة ان كل واحد منهما موجود والمجموع ليس بموجود
الاشكال بالمثال لا يعتبر لان هذا الجوهر وذلك العرض يشتركان في الوجود فيكون ما به الاتفاق لازما
اورد ثم بيانه لازم لما به الاختلاف فهو عارض وان اورد به انه لازم للمجموع ثم لكن لا يلزم منه ان يكون ما به الاختلاف
يكون كذلك لو كان المجموع لازما لما به الاختلاف وليس كذلك واعلم ان هذه القسمة لا اتساع لها في واجب

الاتفاق

في الاشياء مستلزم لها فان
هذا الجوهر وذا العرض ليس
بمستلزم لهذا الجوهر الموجود
وذا العرض الموجود اي
المجموع من احدهما من الوجود
صح

واجب الوجود فاذا فرضنا واجبي الوجود لكونا شيئين مختلفين باعيانهما مشتركين في امر يتقوم بهما الا
مقوم لواجب الوجود قطعا والا لزم تركيبه وهو محال ثم الامتناع بمجرد العينية من باب الاشتراك وهو الوجوب ومن هنا
يلزم الاشارة الذي هو التغاير باللزوم والعروض على ما ذكره الامام واما على ما ذكره الشارح فلا حاجة الى
هذا القيد اذ لا يفضي الى تجويز صحة الشيئين المتلاقيين باللزوم والعروض لانه لم يعترض الكلام الا في اثبات
الواحد على ما سيأتي بيانه **قوله** اشارة قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا اعلم ان المراد بالماهية غير الوجود
فان الشيء اما ماهية او وجود فما هو غير الوجود يمكن ان يكون سببا لصفته ويمكن ان يكون صفته سببا لصفة اخرى
لكن لا يمكن ان يكون سببا للوجود فان السبب متقدم بالوجود ولا شيء يتقدم بالوجود على الوجود وهذا تنبيه على ان
واجب الوجود ليس غير الوجود فان الذي هو غير الوجود لا يكون سببا للوجود فلا يكون موجودا لذاته فلا يكون
واجب الوجود بل واجب الوجود الذي هو موجود لذاته فان قلت ما ذكر في غير الوجود آت في الوجود فان الوجود لو هو الوجود
كان سببا للوجود فالسبب متقدم بالوجود فكان الوجود متقدما بالوجود على وجوده وانه محال قلنا لا نم انه لو كان
مقدما الوجود على وجوده انما هو بنفسه وهو الوجود غير الوجود متقدم لا بنفسه على وجوده بل بوجوده ولا شك في
استحالته ونقول لمزيد الايضاح كل ما هو غير الوجود فهو معلول لان الانسان مثلا اما ان يكون موجودا لذاته
لانه انسان واما ان يكون موجودا لسبب شيء من خارج لا سبيل الى الاول لان الانسان انما يكون انسانا اذا
كان موجودا فلو كان كونه موجودا لانه انسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الانسان موجودا قبل كونه
موجودا وهو محال فتعين ان لا يكون الانسان موجودا الا بعلة وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون معلولا لا يكون
غير الوجود بل هو نفس الوجود فان قيل الوجود ايضا كذلك لا يجوز ان يكون موجودا لانه وجود لانه انما يكون وجودا
لو كان موجودا فيكون موجودا لانه موجود بنفسه **فالجواب** ان الوجود انما يكون موجودا لا بوجود آخر بل بنفسه

فلا معنى

فلا معنى لقولنا الوجود موجود لانه موجود لان الوجود موجود بنفسه فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا بوجود آخر قبل كونه موجودا
بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على كونه موجودا ولا محذور فيه فقد ظهر ان كل ما هو غير الوجود انما يكون موجودا
بالوجود والوجود موجود بنفسه كما ان الزماني يتقدم ويتأخر بحسب الزمان والزمان بنفسه وكما ان الاجسام
تختلف بالمادة والمادة بنفسها وكما ان الاشياء تظهر من لدى الحس بالنور والنور بنفسه لا بنور آخر
ولما كانت هذه المقدمة اصلا لاثبات ان واجب الوجود عين ماهيته شرع الامام في البحث عن هذه المسألة
لكن ههنا شيء وهو ان هذه المسألة تتوقف على مقدمتين احداهما هذه المقدمة والاخرى ان الواجب غير مركب
والشارح سيصرح بهذه المسألة بعد اثبات المقدمتين في الموضع اللائق فالبحث فيها ههنا كالاجنبي **قوله**
والفاضل الشارح لما بين ان الوجود واقع على الوجودات بمعنى واحد ثم ان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات
من حيث انه وجود وان وجود الواجب عارض لماهيته كما ان وجود الممكنات كذلك وظن ان وجوده لو
لم يكن عارضا لماهيته بل يكون نفس ماهيته لزم احد الامرين اما ان يكون وجود الواجب مساويا للوجود المعلولة
واما وقوع الوجود على الوجود الواجب والوجود الممكن بالاشتراك اللفظي لان حقيقة وجود الواجب اما ان يكون عين
حقيقة وجود الممكن او غيرها فان كان حقيقته عين حقيقته لزم ان يكون وجوده مساويا للوجود المعلول في
الحقيقة وان كانت غيرها حتى يكون لوجوده حقيقة وللوجود غيره حقيقة اخرى لزم الاشتراك اللفظي و
تقرير آخر في بيان احد الامرين ان وقوع الوجود على الوجودين اما ان يكون بمعنى واحد او لا يكون والثاني يستلزم
الاشتراك والاول يستلزم ان يكونا متساويين في الحقيقة وههنا نظر لان لزوم احد الامرين كما يلزم على تقدير عدم
عروض وجود الواجب لماهيته لازم ايضا على تقدير العروض فان وجوده لو كان عارضا لماهيته فان اتحد هو ووجود
الممكن في الحقيقة لزم الامر الاول والا لزم الامر الثاني وايضا وقوع الوجود عليهما اما بمعنى واحد او لا والامام لما اثبت ان الوجود واقع

لزم الامر الاول [illegible]

الوجودين بالاشتراك المعنوي ثم اثبت ان وجود الله تعالى مساو لوجود الممكنات من حيث انه موجود ويحتمل ان يكون وجود الله تعالى مهية اولا يكون والاول مذهب اكثر المتكلمين والثاني مذهب اكثر الحكماء فهذا الكلام يشعر بان علم الاشتراك اللفظي مستلزم لمساواة الوجودين في الحقيقة على تقدير كل من المذهبين فيكون احد الامرين في هذا المقام اما الاشتراك لازما على كل تقدير لان كل ملزوم يستلزم مع الخلو عن اللازم ونقيض الملزوم فنقل تخصيص احد الامرين بتقدير علم المقارنة عرضيا وليس لاحد الامرين هو اما ان يكون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجود الممكنات واما اشتراك الوجود في قوله لزم ان يكون ذلك الوجود اشارة الى هذا لان المراد ذلك الوجود الذي هو نفس الحقيقة وبيان لزوم احد الامرين ان الوجودين اما ان يتحدا في المعنى والحقيقة اولا فان اتحدا والفرض انه عين حقيقة الواجب يكون حقيقة الواجب مساوية لسائر وجودات الممكنات التي هي معلولات وان لم يتحدا في المعنى لزم الاشتراك لانه لو لم يكن كون الوجودين متحدين في الحقيقة وكون الوجود هو حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات مطلقا وانما يكون لو كان حقيقة الواجب مجرد الوجود وليس كذلك بل الوجود بشرط لا لم تذا عرفت الامام بتساويهما من حيث الوجود المجرد ولا لزم منه تساويهما مطلقا فان الشارح الوجودان مختلفان في الحقيقة ولا لزم الاشتراك او يتفقان في الحقيقة فلزم تساويهما في الحقيقة لجواز ان يكون وقوع الوجود على الوجودين بالتشكيك وهذا الغلط انما نشأ من الاشتراك اللفظي والتواطي وليس كذلك وسند المنع ههنا لا ينحصر في تشكيك الوجود فانه يجوز ان يختلف الوجودان بالحقيقة ويكون قول الوجود عليهما بالتواطي كما اذا كان عرضا عاما وحصة لكن لما كان الواقع هو التشكيك ذكره هذا المحصل وله الى آخره مبني على كلمة الوجود وتعدده والحق ان التعدد هو الوجود لا الوجود **قوله** وذلك لان من طرق التضاد الواقع في الالوان هذا البرهان الذي حصل السائل عن حقيقتي بياض الثلج وبياض العاج وانما كان ظاهر في ان ما ذكر من البرهان ورد بها الاختلاف لما ان المثل وهو ان الساقل اسم واحد واقع على الساقلين ولا اسم لهما على التفصيل

جميع الالوان الغير المتناهية من طرق التضاد الواقع في الالوان لا اسم لها على التفصيل ويقع على كل واحد منها اسم بمعنى واحد على التشكيك واجاب بسؤال انه لما ثبت ان البياض المقول على البياضين لسر طبيعة نوعية وحقيقة بين ان البياضين ليسا مشتركين في ذاتي فيكونان نوعين مختلفين وكان ينبغي ان يكون لكل نوع منهما اسم كالانسان والفرس والحمار وغير ذلك فلو كانا نوعين فلا بد ان يكون لكل منهما اسم على التفصيل فاجاب ان كل نوع لا يجب ان يكون له اسم فان من طرق في التضاد انواعا لا نهاية لها ولا يمكن ان يوضع لكل منها اسم **قوله** والجواب ما عرفته من انه لا يتم ان الوجود من حيث هو لو اقتضى العروض واللاعروض لاحتاج وجود الواجب ووجود الممكن الى منفصل وانما يكون كذلك لو كان وجود الواجب مساويا لوجود الممكن وهو ممنوع لم لا يجوز ان يختلفان في الحقيقة فلم لا يجوز ان يكون وجود الواجب لذاته يقتضي اللاعروض ووجود الممكن العروض كما في النور والحرارة سلمنا المساواة لكن لا يحتاج وجود الواجب الى سبب عدم العروض لكنه فيه عدم سبب العروض ولما كان في هذا المنع الاخر ضعف لاحتياج الواجب الى العدم اشار اليه بان الحق ما ذكرناه ولا يمكن ان يقال هب ان اللاعروض محتاج الى سبب لكن لم لا يجوز ان يكون من الجائز ان يكون الواجب محتاجا في صفة علاقية الى شيء على وجه لا يحتاج في ذاته وصفاته الحقيقية **قوله** والجواب ان الحقيقة توجيهه ان يقال ان اراد بقوله وجوده معقول ان الوجود الخاص الذي هو نفس حقيقته فلم قلتم انه معقول وان اراد به الوجود المطلق فمسلم لكن لا يلزم منه الا تعقل الوجود المطلق لحقيقته لا تعقل الوجود الخاص فان قلت المعقول من الوجود هو الكون ويخصصه الاضافة الى المحل والوجود الخاص الواجب انما يتخصص بالاضافة الى ماهيته الخاص لو كان يتخصص حقيقته لم يكن مفهوم الوجود الكون لان حقيقته شيء في الكون الخاص ويتحقق كون قول الوجود على الوجود الخاص قولا بالاشتراك اللفظي **قوله** لا نسلم ان يخصص الوجود بالاضافة الى المحل وانما يكون كذلك لو لم يكن الوجود قائما بالذات وهو ممنوع فان وجود الواجب وجود خاص قائم بذاته واما ثانيا فلا نسلم ان حقيقة الله تعالى هي الكون

قوله الخامس ان الشيخ صرح بما ادعاه ان الوجود مقوم الواجب عارض للممكن ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب مقومة من حقيقة
الواجب لو كانت نفس الوجود وهي علة للممكنات فعلة الممكنات اما ان يكون مجرد الوجود او الوجود مع القيود السلبية
بط لان السلب لا يصلح ان يكون جزءا من العلة فلزم ان يكون مبدأ الممكنات مجرد الوجود فيكون مبدأ الوجود مبادئ
قوله الممكنات وهو مح ومنها انهم اتفقوا على ان الوجود عارض للماهيات الممكنة فيكون الواجب كذلك لان مسمى الطبيعة
النوعية لا تختلف وصورة القياس ان يقال لو كان الوجود عارضا للماهية الممكنة كان في الواجب كذلك لكن المقدم حق
فالتالي مثله قوله ثم انه اعترض على قول الشيخ فان الشيخ لو كانت الماهية علة الوجود نفسها كانت متقدمة بالوجود على
الوجود لان العلة متقدمة بالوجود على المعلول قال الشارح نقلا عن الامام لا نسلم تقدم العلة بالوجود الا ان شرطها
يكون معنى الثاني انها مؤثرة في الوجود وهو اعادة للمقدم بعبارة اخرى واجاب الآتي بان معنى المقدم هو ان تأثيرها يكون
تام لان الماهية لا تتصور مؤثرة الا اذا كانت في الاعيان فكونها في الاعيان شرط تأثيرها في الوجود وهو كونها في الاعيان
فيكون كونها في الاعيان شرطا لكونها في الاعيان وهو مح وهذا المنقول غير ما ذكره الامام لان الامام فسر قول
الشيخ ان العلة متقدمة على المعلول وقال ان اردتم تقدم العلة بكونها مؤثرة فحاصل قولكم ان العلة لا تكون مؤثرة
الا بعد وجودها وهذا نفسه اعادة التالي لان معناه ح ان الماهية لا تكون مؤثرة في الوجود الا باعتبار الوجود فيجب
الرابع لان عند الماهية علة الوجود نفسها لا بالوجود وان اردتم معنى آخر فتنوعوه التصديق بعد التصور وعلى هذا
توجيه كلام الشارح لان جواب الاستفسار لا يكون بالمنع ولو قال نحن نعلم بالضرورة ان التأثير لا يشترط بالتقدم
فلا بد من بيان في ذلك الامر المغاير له ولعين كان هذا القول حشوا لا فائدة فيه ثم الامام لم يقل ان معنى تقدم العلة بالوجود
هو ان تأثيرها بمعنى مجرد التقدم الذاتي فح يكون عين المقدم والتالي فرق ولان معنى التالي ان الماهية مؤثرة في الوجود
انه مغاير للمقدم على ان الامام لم يقل ان التالي هو اعادة المقدم بعبارة اخرى بل قوله العلة متقدمة بالوجود على المعلول اعادة

بعبارة

عبارة اخرى فاين هذا مما ذكره والجواب الحق ان المراد بالمقدم الذاتي هو الترتب العقلي فان العقل يحكم بان
العلة لا بد ان توجد اولا ثم الذات ثم صدر منها شيء وحاصل سؤال الامام منع الملازمة وهو انا لا نسلم ان الماهية لو
كانت علة للوجود لكانت متقدمة عليه بالوجود وانما يكون كذلك لو كان تأثيرها في وجودها مشروطا بالوجود
وهو مح بل تأثيرها بنفسها وجوابه ان ما بينا ما عليه من قبل ان المراد بالماهية غير الوجود وغير الوجود انما يكون مؤثرا في
الوجود بشرط الوجود والعلم به ضروري قوله وكما كانت الماهية قابلة للوجود اورد الامام على ما ذكره معارضا وهي
منع الملازمة واجمالي وذلك بوجهين احدهما الوجه ما ذكره لو لزم ان لا يكون الماهية علة قابلة للوجود لوجوب تقدم
العلة بالوجود واللازم بط والجواب ان اريد بقولنا الماهية الممكنة قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نسلم انها
متقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية تحقق في العقل ولا يلزم من ذلك وانما كونها قابلة في الخارج
كان للماهية وجود وللوجود وجود مستقل كما في اتصاف الجسم بالسواد وهو مح هذا غاية توجيه هذا الكلام
الثاني في النقض بما ذكره الشارح ان الماهية التي يجوز ان يكون علة لصفتها فان تلك الماهية لا يجوز ان يكون متقدمة على
تلك الصفة بالوجود والا لم يكن العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكنه جعل العلة نفس الماهية فان
اذا لم يكن العلة الماهية مع الوجود وكل ما لا يكون مع الوجود كان معدوما فلزم ان يكون الماهية مؤثرة في حال عدمها
فنقول لا يلزم من عدم اعتبار الوجود في العلة اعتبار العدم بل العلة الماهية من حيث هي هي
فقوله ولا يلزم من ذلك كونها معدومة اشارة الى هذا السؤال والجواب واجاب بان المراد من علية الماهية من
حيث هي ليس الا ان الوجود لا دخل له في عليتها الوجود بين على التفسير كالاقسام
نفسه سواء كان في العقل او في الخارج في ذلك الاقتضاء احدهما انها
في العقل او في الخارج يستحيل اقتضاؤها الماهية مقتضية شرط الوجود الخارجي واخرى بشرط

ارادتم نفس الوجود الخارجي فلا ان
انها قابلة للوجود في الخارج م

والمراد ان الماهية علة في الوجود العقلي
والخارجي ولا دخل للاعتبار في عليتها

الوجود المطلق والجزئي لا تحدها بل مع كل منها وهو اقتضاء المهية قوله اشارة واجب الوجود المتعين
واجب الوجود متعين لانه لو لم يكن علة لتعينه اكثر المقدمات فيه مستدرك وذلك واضح ثم في قوله لما يكون
واجب الوجود او بغيره والاول يستلزم المط لانه اذا كان تعينه لكونه واجب الوجود فانما يوجد واجب الوجود
بحيث ذلك التعين فيلزم انحصار واجب الوجود فيه وان كان مقتضى ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره
لان معنى واجب الوجود اما ان يكون لازما لتعينه او عارضا او معروضا او ملزوما والكل مح هذا ما ذكره الشارح
وفيه نظر لانه لو كان تعينه لغيره لكان واجب الوجود محتاجا في تعينه الى غيره فيلزم ان يكون واجب الوجود المتعين
معلولا للغير وهذا لا حاجة الى دليل ولا الى سند الى قوله لانه ان كان لازما لتعينه كان جنس المقتضية كان تلك
المقدمة مستدركة في البيان اذ يكفي ان يقال لو لم يكن تعينه لكونه واجب الوجود بل لغيره لكان معنى واجب الوجود واما
لازما لتعينه او عارضا او معروضا او ملزوما والكل مح ثم توجيهنا على هذا الاسناد الى قول الشارح وقطع
عن المقربات اذ المقرب بيان ان يقال اولا انما كان يلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير وكذلك على الشيخ لانه
كان معنى واجب الوجود لازما لان الوجود لازما للمهية حتى او صفة وذلك مح لا يناسب المقرب وايضا قد
استعمل تلك المقدمة في ذلك الاسناد الى في ثلثة مواضع لحواشيه اولا وثانيا فحيث بيان القسم الثالث معنى
واجب الوجود معلولا لما جعله متعينا وان طبيعة الوجود الواجب تخصص بعين ذلك التعين لزم ان
وجود الواجب المخصص معلولا لعلة ذلك التعين واما ثالثا ففي القسم الرابع حيث قال انه يقتضي كون الوجود
للغير فلو احتاج تلك المقدمة ثمة الى دليل لكانت صارت في هذه المواضع حجة بنفسها والصواب ان يقال الدليل
ان يستدل على استحالة كون التعين بغير واجب الوجود بدليل يصلحها انه يستلزم كون واجب الوجود المتعين
معلولا للغير وهو مح والثاني انه لو كان تعينه بغير واجب الوجود لكان معنى واجب الوجود لازما لتعينه او عارضا

مسئلة لم يكن موجودا [illegible]
انه موجود [illegible]

التعين ح

معروضا

معروضا او ملزوما والكل مح وح يتوجه الكلام لكن لا يلزمه او العطف في قوله لانه لو كان واجب الوجود
لازما حتى يكون دليلا اخر ويحتمل انها سقطت من قلم الشيخ او الناسخ وربما يدل على ذلك دلالة واضحة
اقتصار الشيخ في مواضع من كتاب الشفاء على الدليل الاول من حيز التعرض لبيان اللازم والتعارض منهما اما
في ثامنة الالهيات الواحد بما هو واجب الوجود ما يكون ما هو به هو هو ذاته ومعناه اما ان يكون مقصورا عليه
لذاته ذلك المعنى او لعلة مثلا لو كان الشيء الواجب هو هذا الانسان فلا يخ اما ان يكون هو هذا الانسان
للانسانية لانه انسان او لا يكون فان كان لانه انسان هو هذا فالانسانية تقتضي ان يكون هذا فقط وان
وجدت لغيره فما اقتضت الانسانية ان يكون هذا بل انما صار هذا الامر غير الانسانية فكذلك الحال في حقيقة
واجب الوجود فانها ان كانت لاجل نفسها في هذا المعين استحال ان يكون تلك الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة
ليست الا هذا وان كان تحقق هذا المعنى هذا المعين لا من ذاته بل من غيره فانما هو لانه هذا المعين فيكون وجوده
الخاص له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هف فاذن حقيقة واجب الوجود لواحد واحد الوجود كلي
فقط هذا عبارة كلام الشيخ بعبارة من غير تغيير وهو صريح بما ذكرنا ونقول في بيان الاستحالة الاقسام الاربعة في
الدليل الثاني على محاذاة الكتاب اما اذا كان معنى واجب الوجود لازما لتعينه فلانه يلزم ان يكون الوجود معلولا
للتعين وهو اما مهية الواجب او صفته فيكون وجوده معلولا لمهيته او صفته وانه مح واما اذا كان عارضا
فلان العارض المفارق يحتاج الى علة غير المعروض والمعلول الاخص هو اولى ان يكون معلولا واما اذا كان التعين عارضا
للوجود الواجب فلان عروض التعين لعلة ما لا يكون ولا بد ان يكون محل التعين وهو الوجود متخصصا متخصصة اذ لو كان تعين
ذلك التعين بكون علة ذلك التعين علة لخصوصية ذات الواجب وهو مح وان كان بتعين آخر ننقل الكلام فيه
كالكلام في ذلك التعين ان علة يكون متخصصا اما اذا كان التعين لازما للوجود الواجب وهو باقي الاقسام فهو مح لان

بينهما

اشارة بقولهم

المعين ح يكون معلولا للوجود الواجب والمقدر خلافه والشرح بعد هذا كلام الشارح لسنخ ما نفي فيه من الخلل
اعلم انا بعد ان اللزوم لا يتحقق الا بين الشرطية القابلة ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية
غيره او صفته وتوجيهه على ما قال ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان احدهما علة للآخر او كانا معلولين لعلة واحدة
لا جائز ان يكونا معلولين والا لزم ان يكون الوجود الواجب معلولا لغيره ولا ان يكون الوجود علة للتعين لانه القسم
... ان يكون الوجود الواجب معلولا للتعين والتعين اما نفس ماهية الواجب او صفة من صفاته فيلزم ان
يكون وجود الواجب معلولا للتعين والتعين اما نفس الماهية او الصفة من صفاته فيلزم ان يكون وجود الواجب
وقد صرح في المقدمة الثانية انه ممتنع لكنه قرر ذلك بانا بعد ان اللزوم يستدعي ان يكون الملزوم اخص منه علة او
معلولا مساويا للازم او اخص منه اذ كانا معلولي علة وعلى ذلك التقدير لا يمكن ان يكون الوجود الواجب علة للتعين
فهما اما معلولا لها وهما معلولان وايا ما كان يكون الوجود الواجب علة للتعين ولان الوجود معلول التعين في التقدير
ان التعين معلول الغير فيكون الوجود الواجب معلولا للغير وانه ممتنع وههنا نظر من وجوه احدها انه لا يعرف
حاول بيان الملازمة وهي انه يلزم من كون الوجود الواجب لازما للتعين كون الوجود مستلزما لماهية او صفة
لا تفيد سببيا له كون الوجود الواجب معلولا فالاولى في بيان الملازمة ما ذكرناه الوجه الثاني ان الشارح قد ...
ان اللزوم من الطرفين يستدعي علية احدهما للآخر او كونهما معلولين لعلة واحدة والمقدر ههنا ليس الا ان
الواجب لازم للتعين مطلقا لانه لازم مساو ويمكن ان يقال الدليل المذكور ثمة قائم في مطلق اللزوم فانه لو لم يكن احدهما
من الملزوم واللازم علة للآخر ولم يكونا معلولي علة لم يكن لشيء منهما احتياج في الوجود الى الآخر وكان كل منهما
بحيث يصح انفراده عن الآخر فلا يكون بينهما لزوم اصلا لكن هذا الدليل ان تم يدل على انحصار حال اللازم والملزوم
في علية احدهما للآخر واما على معلوليتهما لثالث او على علية جزء الملزوم او اللازم وجزء وقد يقال ...

السابق م

معلولا اما على تقدير ان يكونا معلولين فقط
واما على تقدير ان يكون الوجود الواجب
معلولا للتعين ... الخ م

تسلسل م

ولا جزء
او على مساواة اللازم ...
... اللزوم ...
واللازم م م م

ولا دخل للشيء ههنا في الاستدلال لعدم الشرط في اللزوم احد الامور الثلاثة لان الشرط اما علة احدهما للآخر او معلوليتهما
لعلة ثالثة على التقدير الاول احدهما اما الملزوم او جزؤه او اللازم او جزؤه او على التقادير الاربعة اما ان يكون
علة او معلولا والدليل دل على علية الملزوم للازمه او بالعكس فباقي الاقسام مستند ذكره الوجه الثالث ان الوجود
وان ساعدنا على امضاء علية لا يستدعي الا علية في الجملة لكن القسم الاول انما يكون الواجب الوجود علة للتعين ...
كون الواجب الوجود لازما للتعين واللازم منه كون معنى واجب الوجود معلولا للتعين لا كون الوجود معلولا له
يكون معلولا لماهيته او صفته والجواب انه مبني على ان الوجود عين الواجب فلم الكلام الا ان الواجب موجود وهو
عين الوجود وكل موجود متعين آخر فيكون واجب الوجود موجودا متعينا فاما ان يكون تعينه لذاته او لغيره ...
وايضا اذا انتقل المعين الى الوجود الواجب فيعرض منها الاقسام الاربعة والكلام ح ما ذكرت هذه الاقسام ...
كما يعرض على هذا التقدير يعرض ايضا على التقدير الاول اعني ما اذا كان تعينه لذاته فيلزم ان لا يوجد الا ...
اذا كان تعينه لغيره كان ههنا كما امران الوجود الواجب والتعين لان الواجب الوجود اما لعلة والتعين لعلة ...
غيرها فيتعرض بينهما التلازم والتعارض بخلاف ما اذا كان تعينه لذاته فلا يلزم ان يكون ههنا كما معلول ...
فلا يتعرض ان بينهما فان قلت ألم ان واجب الوجود لو كان تعينه لذاته لانحصر في ذلك المعين ولما كان
لو كان واجب الوجود ذاتا واحدة وهو ح لجواز ان يكون عرضا عاما او طبيعة واحدة جنسية فيكون نوعا ...
وكل نوع لذاته يقتضي تعينا يلزم انحصار كل نوع في شخص لا انحصار واجب الوجود في شخص احد ...
لما كان عين الوجود فلو كان له انواع لكان له حقائق مختلفة فيكون الوجود مشتركا اشتراكا لفظيا وهو باطل ...
واجب الوجود ليس عين الوجود المطلق بل عين الوجود الخاص وغاية ما في الباب ان يكون الوجود الخاصة ...
مختلفة فلا يلزم اشتراك مطلق الوجود لفظا والحق في الجواب ما ذكره الشيخ في الشفاء ان واجب الوجود ...

لذاته فلا واجب وجود الا هو واما ان يكون
تعينه لغيره فيكون الواجب محتاجا في تعينه م

وقد ضعف م

مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود ثم الوجود المقارن للماهية المختلفة يختلف بحسب اختلاف اضافته اليها
واما محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة **قوله** ثم اكد بيان استحالته بمعنى آخر حمل الكلام ههنا
على دلالة التي على استحالة كون التعين عارضا للوجود الواجب لكن الفاء في قوله فان كان ذلك ماهية
واحدا بعينها اباه لان احد الدليلين لا يترتب على الآخر فالاولى ان يحمل الكلام ههنا دليلا واحدا كما هو زيادة توضيح
على ما ذاته شرحه ان يقال لو كان التعين عارضا للوجود الواجب لكان عروضه لعلة فعروضه اما ان يكون
لذات التعين فيكون علة ذات التعين علة لخصوصية الوجود الواجب فيكون الواجب المتخصص معلولا لانه
واما ان يكون لشيء آخر سابق فيتوقف الكلام وقوله من حيث هو طبيعة واحدة لا عامة ولا خاصة اشارة الى ان
قوله فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة لا يريد به ما اعتبر فيه عدم العموم بل ما لا اعتبر فيه العموم حتى
اذا عرض له التعين صار مخصوصا وقوله ولفظه فذلك اشارة الى ما يشير به اي اشارة الى قول الشيخ ما تعلق
الضمير في قوله راجع الى قوله فان كان ذلك وفي قوله علة لخصوصيته التي بعث وجوده لذاته وهو الوجود الواجب
والفاضل الشارح قال الامام في تقرير ما ذكره الشيخ لو وجد واجبا الوجود كان كل واحد منهما مخالفا للآخر في تعينه
ومشاركا له في وجوب وجوده وما به الاشتراك مغاير لما به الاختلاف فكل منهما مركب من الوجوب والتعين فحينئذ
ذلك يعرض الاقسام الاربعة التي في المقدمة الاولى احدها ان يكون التعين لازما للوجوب فانما حصل الوجوب
حصل ذلك التعين فيكون واجب الوجود واحدا لا اكثر وهو اليه اشار بقوله واجب الوجود المتعين ان كان تعينه
ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب الوجود غيره القسم الثاني ان يكون التعين عارضا للوجوب وكل عارض معلول لابد
من علة فيلزم افتقار كل من الواجبين في تعينه الى علة منفصلة وهذا يقتضي امكانهما واليه اشار بقوله وان
لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول القسم الثالث ان يكون الوجوب لازما للتعين وهو باطل لما تقرر في المقدمة

وجودا عاما او وجودا خاصا لا سبيل الى الاول والا لكان الوجود عاما مشتركا بين جميع ... ان يكون خاصا اما ان يكون

الوجود الواجب اشارة الى ان ما في قول الشيخ لخصوصية ما الذات بحسب وجوده موصولة **قوله** لذاته يتعلق بوجوده بحسب وجوده اي لخصوصيته التي

الثانية

الثانية فان وجوب الوجود لو كان لازما للماهية اخرى لكان معلولا لتلك الماهية فيتقدم تلك الماهية بالوجود
على الوجود وبالوجوب على الوجوب واليه اشار بقوله وان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لماهية غيره
او صفته وانه محال القسم الرابع ان يكون الوجوب عارضا للتعين فيلزم احتياج كل من المتعينين في وجوبه الى
منفصل وهو محال واليه اشار بقوله وان كان عارضا فهو اولى ان يكون لعلة وعند هذا الكلام تم فساد الاقسام
بتمام الدلالة واما قوله بعد ذلك وان كان ما يتعين به عارضا لذلك فهو لعلة فهو زيادة لبيان بطلان القسم الثاني
فان الذي علة للتعين فاما ان يكون علة لماهيته الذي به صار ماهية شخصية وهو محال لكون تلك العلة علة لخصوصية
ما لذاته يجب وجوده وهو محال واما ان يكون علة لشيء آخر بعد التعين السابق وكلامنا في ذلك التعين السابق
الاقسام محال هذا توجيه الامام ونقل الشارح انه قال في آخر الدلالة وعند هذا تم فساد الاقسام الثلثة الاخيرة
وبقي صحة القسم الاول ونقل لا نساعد توجيهه عليه لانه نقل الاقسام على تقدير الواجبين فلا يكون القسم الاول
صحيحا اي حاصلا للحكم الا ان يقال هذا نقل كلامه على تقدير اصلاحه فان في توجيهه ذلك نظرا من وجهين احدهما
ان تقدير الواجبين لا ينطبق على كلام الشيخ فانه لم يعرض الكلام الا في واجب الوجود الواحد والآخر ان المقدمة
القائلة كل واحد من الواجبين مركب مما به الاشتراك وما به الاختلاف مستدرك لتمام الدلالة بدونها فعبر
تقريره لانه ان حذف هذه وفرض الكلام في الواجب الوجود الواحد فقال الواجب الوجود المتعين اما ان يكون
تعينه لازما لوجوب وجوده او عارضا او وجوبه لازما او عارضا والاقسام الثلثة الاخيرة باطلة فيصح الاول
ثم انه اشار الى ان مع هذا الاصلاح لا ينطبق على المتن اما اولا فلان توجيهه انما يتم لو كان في المتن وان كان واجب
الوجود لازما لتعينه وليس كذلك بل ما في المتن لانه ان كان واجب الوجود واما ثانيا فلانه لم يتعرض
وباقي الاقسام محال ثم اعترض بان الوجوب والتعين وصفان سلبيان فلا يلزم من اشتراكهما في الوجوب واختلافهما

الواجبين

في التعين بنوع الكثرة فذات كل واحد منهما فلكل واحد منهما تشركان في سلب ما عداهما عنهما مع عدم الكثرة ثم سال بعضهم فان الامور كالوجوب والتعين سلبي لكن لا بد من ان يكون من الوجوب والتعين ملازمة فاما ان يكون الملزوم هو الوجوب او التعين فيعود الالزام واجاب بان الامر السلبي عدم صرف ونفي محض يكفي في تحقق ما ذكرتم وانت خبير بان السؤال الاول لا يرد على المقدمة المستند ذكره وفي السؤال الثاني نظر الا ان يدعى المذكور فان الشارح الوجوب وان كان امرا اعتباريا الا ان الكلام ليس فيه بل في الوجود الواجب وهو ليس بسلبي واما التعين فهو ثبوتي لان الطبيعة اذا تكثرت في الخارج فلا يخلو اما ان يكون تكثرها لذاتها فهو ممتنع لان الطبيعة النوعية لا تختلف او لامور غيرها ينضاف اليها في الخارج فاما ان يكون الوجود بمجرد الطبيعة او مع امر آخر والاول باطل والثاني يصح عليها التعدد لانها لو تعددت فهي هي تكون موجودة منها في مواد متعددة على احوال متضادة والثاني باطل قوله لان تعينات الاشخاص لا شك ان مفهوم التعين وهو ما يمنع الشيء ذهنا او خارجا مشترك بين التعينات اشتراك العارض بين معروضات لا اشتراك النوع بين افراده فتعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالتعينات الا تشترك في شيء اي في ذاتي فان كل تعين فهو بهويته مغاير لتعين آخر فانها لو اشتركت في ذاتي لم يكن تعينات قوله ولو كان التعين الخ هذا كلام على جواب الامام عن السؤال الثاني وحاصله ان يقال هب ان التعين والوجوب امران سلبيان عدميان محضان حتى لا يصح عليهما التعارض والتلازم والفرق بين العدمي والعدم والامور العدمية يصح ان يكون فصولا لامور موجودة كما يقال الانسان حيوان ناطق والناطق عدمي ولا يلزم ان يكون عارضة او لازمة لانا نقول المراد بالعدم المحض انه معدوم في الخارج والمعدوم في الخارج لا يصح ان يكون لازما او عارضا لا انا نقول كل ماهية لا بد لها من اعتبارها وعروضها سلب بعض ما عداها عارضة ولا شك ان ما ذكرتم لا يندفع بهذا القدر لكن الحجة لا تتم على هذا التقدير لان ثبوتها موقوف على احتياجها الى العلة وان كان اعدمات

فليتأمل

مكفي عنها حاجة الى العلة قوله الواجب يساوي الممكنات هذا نقض اورده الامام على الدليل حيث توجيهه وهو لو تم الدليل لزم ان لا يكون الواجب موجودا لانه لو وجد الواجب لكان مشاركا لسائر الموجودات في الوجود ومخالفا لها في التعين وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون ذات الواجب مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز ثم ان كان بينهما ملازمة فان كان الملزوم هو الوجود يكون فذلك التعين لازما لكل موجود فيلزم انحصار كل موجود في ذلك التعين هف وسفسطة وان كان بالعكس فيكون الوجود لازما ومعلولا لوجود آخر وان لم يكن بينهما ملازمة جاز انفكاكهما وهو محال قوله اجاب الشارح بما لا يتم لزوم التركيب مما به الاشتراك وما به الامتياز فان امتياز الوجود الواجبي عن سائر الموجودات بعدم عروض الماهية المقتضي لا يستلزم تركيبه الا في العبارة فانه امر واحد بالذات يعبر عنه بلفظ مركب فهو الوجود الغير العارض للماهية وكان منع لزوم التركيب واستند الى انه انما يلزم لو كان ما به الاشتراك وما به الامتياز ذاتيا ثم ان ما نقل لا يجدي ان يكون ما به الامتياز ذاتيا له فانه لو كان عارضا وجب ان يكون الواجب معروضا للعوارض والتزم على مذهبكم ما هو المنع ذاته وانما يكون كذلك لو لم يكن امرا عدميا وهو التجرد وهذا الجواب لا يدفع النقض لورود هذا المنع على اصل الدليل ولان الالزام بان ما به الامتياز هو التعين الذي هو ثبوتي لا التجرد
٢ واما ما اورده منها على فساد توجيه الدليل ثم حقق الجواب بان تعين الوجود الواجب ليس مغايرا له حتى يصح التلازم والتعارض بينهما بل هو نفسه وفي قوله على ان الوجود له طبيعة نوعية وهو ان يقال تعين الوجود الواجب ذاتي له على تقدير مهيته لان مهية الواجب هو الوجود الحاصل في الخارج من ماهية الواجب اما مجرد الوجود او مع شيء آخر لا سبيل الى الاول والا لزم ان يكون مساويا للممكنات من غير امتياز عنها فتعين ان يكون مع امر آخر وهو التعين الجواب ان حقيقة الواجب مجرد الوجود القائم بذاته وليس نفس الوجود المطلق وان الوجود المطلق له طبيعة نوعية عارض الوجود الخاص الواجب فيكون مغايرا له في المفهوم الا انه صادق عليه وهذا كما يصدق على فصل تقدم

اشارة الى ان الجواب المحو هو [illegible]
والى جواب سؤال مقدر هو ان يقال
طبيعة نوعية ٢٢٢

في الصفات يكون بطار حودي الخارج
آلتم اذا وحدت الطبيعة

عدسان لكنه نام

بذاته وبعد تمام بالمنزه هو المبدأ الجسماني واطلاق الحد عليهما بالتشكيك فان قلت هب ان الوجود المطلق طبيعة نوعية عندهم
لكن الوجود الواجب طبيعة نوعية منحصر في واحد فيعود الكلام في تلك الطبيعة الكلية فنقول قد سبق ان الواجب
ليس له مهية كلية بل هو المحض الحقيقي وهو الوجود المحض القيوم بذاته **قوله** فاذن اعلم ان الطبيعة النوعية
على اما ان يكون نفسها لازمة لمهيتها او لا يكون فان كان لازما لها يكون نوعها منحصرا في شخص وان لم يكن لازما امكن ان
تتعدد فتعدد اشخاصها اما ان يكون لذاتها وهو ممتنع لان مقتضى الطبيعة لا يختلف او لعلل مفارقة فلا بد من
شيء يقبل تأثير العلل وهو المادة سواء كان حلوله كما في الصورة الجسمية او موضوعا كما في السواد المتعدد
او متعلقا كالنفوس بحسب تعدد الابدان وقوله او بسببها اي عوارض المادة كالنطفة فان عوارضها الكائنة
تستعد بها لقبول الصورة الملكية ثم عوارضها بعدها للصورة الحيوانية الى غير ذلك وههنا نظر لانا لا نسلم انه لا بد من
وجود قابل لتأثير العلل وانما يكون كذلك لو كان التأثير ايجادا وهو ممنوع سلمناه لكن لا نسلم ان القابل هو المادة فان صور
العلوم تتعدد بحسب تعدد النفوس القابلة وهي ليست مادية بل مجردات وتحقيق بعض الفضلاء في ذلك
ان المراد بالمادة ههنا القابل لتأثير العلل سواء كان مجردا او غيره وهذا يجوز ان تتعدد المفارقات
انها مادية مع قطعهم بانها انواع منحصرة في اشخاص وبانها مجردة عن المادة **قوله** واذا حصلت هذه الفائدة
بالعرض لعلة فلا يقول هذه الفائدة لا نقول لها بافعالها وهو برهان التوحيد وبابعدها وهو نتيجة البرهان
وهي اجنبية ههنا اجاب الشارح بانه قد ذكر في الفصل المتقدم ان تعين الواجب ان كان لذاته انحصر الواجب في
واحد والا كان الواجب في تعينه معلولا للغير فقد تبين من هذا ان الطبيعة ان كان التعين لازما لها انحصر
شخصها وان كان غير لازم كان معلولا لعلل غير الذات فلا بد لها من قابل للتأثير فلما كان هذه الفائدة معلومة
مما تقدم من البرهان نبه عليها ههنا تنبيها على انها فائدة جليلة وان حصلت بالعرض وقال الامام انما اورد هذه

العلقية بدل

نوعية

الفايدة

الفائدة لانها حجة خاصة في ان الواجب لا يجوز ان يكون نوعا لاشخاص بل اشخاص النوع انما تتعدد لذاته
النوع مادية والواجب يستحيل ان يكون ماديا واما الحجة المتقدمة فعامة في انه يستحيل ان يكون عدة اشخاص نوع
او نوعا لاشخاص فانها تقتضي ان يوجد من الواجب شخصان سواء كانا من نوع او من جنس لاشتراكهما في الوجوب
وافتراقهما في التعين فتفرض بينهما الاقسام الاربعة المحالة واما ما نقله ان الحجة المذكورة هي ان التعين
اذا كان عارضا آخر فهو فعل غير مطابق على ان هذا القسم غير كاف في الاحتجاج وهو ظ **قوله** واما الذي
يقبل التكثر لذاته اعني المادة فلا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر واعلم انه قد ذكر في هذا الكتاب ان تكثر
المادة وحلولها بحسب قوابلها وليس كذلك فان الصورة لما كانت علة لوجود المادة كان تعددها الموقوف
على وجودها بحسب الصورة قطعا على ما اشار اليه في بحث اثبات الهيولي قوله في جواب ان تكثر المادة بسبب
تكثر الصورة وتكثر الصورة ليس بتكثر المادة بل المادة بسببها فلا دور فان قلت نحن نقسم الكلام الى ان لا يعلم المحلان
تغاير المحلان كما انه لولا تغاير المحالين لم تتغاير الحالان فالدور لازم مقرر هذا الاشكال وقع على الناس
على آخر بل التلازم بينهما كما في المتضايفين **قوله** وافاد قوله بحسب قضيتين ذاته ان التعين ليس زائدا
معناه ان الواجب واحد بالتشخص فلا يكون تعينه زائدا الآن عنده انه زائد على الذات اذ لو كثرت ظاهرة ومنه نظر
لجواز ان يزيد التعين ولا يكون الذات مقولة على كثيرين كما اذا كانت علة التعين او لم يكن كل شخص في نوع كما ان
المبدا كان في حضانه كما في العقول او لو حدث القابل كما في الافلاك فلكل الذات اذ لم يكن مقولة على كثيرين لم
تشارك غيرها في المهية فانه مخالفة بالحقيقة لساير المهيات فيكون مهيته مختصة عما سواه
محتاج الى شيء في غيرها ممتنع ما هو ذاتها المخالفة بالحقيقة لسائر المهيات كما ان التعين موجود في الخارج
ولا يتعين الا لذاته وهذا الكلام انما تم لو كان شبه التعين قطع المشاركة وهو ممنوع **قوله** لو حصل كان الوجوب

لم

٢ بدل
وافتراقهما

كل واحد منها قبل واجب الوجود متقدمًا ثالثة فقد نظر لان المراد بالقبلية اما الزمانية ملازم اللازمة فان الحادث

ان يتم الواجب من اجزاء يتقدم عليه بالزمان واما الذاتية فيكون كل واحد من الاجزاء متقدمًا عليه ولا يكون

للواحد في قوله وكان الواحد منه والشارح حملها على التقدم الزماني حيث قال والتركيب قد يكون من اجزاء تتقدم

المركب الخ لا شك ان اجزاء المركب يتقدم عليه بالذات واما التقدم الزماني فيمكن ان يتقدم كل واحد من الاجزاء

على المركب كما في المركب من العناصر لا بد ان يكون لها صورة نوعية او مزاج وهما بعده بالزمان او بعضها كما في السرير

من العناصر وتركيب شيء منه في السؤال لكن منع الملازمة اقوى والحق في الجواب ان المراد بالقبلية الذاتية

واما رد الشارح ما اعتقاده في ان الجزء الاخير من المركب بالذات او قبله بالذات ولم يكن هاهنا موضع

رده فيه قوله والانقسام قد يكون بحسب الكمية ثم الانقسام الى ثلثة اقسام وفي بيان الحصر وجوه فان الانقسام

اما الى اجزاء عقلية وهو الانقسام بحسب الماهية كانقسام النوع الى الجنس والفصل او خارجية ولا بخ

اما ان يكون متشابهة وهو الانقسام بحسب الكمية او غير متشابهة وهو الانقسام في المعنى كما في الجسم الى الهيولى و

الصورة او تقول الانقسام اما بحسب العقل او بحسب الخارج ولا بخ اما ان يكون بالقوة فهو الانقسام في الكم او بالفعل

وهو الانقسام بحسب المعنى اي بحسب الحقيقة الخارجية والمعنى كانقسام الجسم الى الهيولى وهي معنى والصورة وهي

معنى فان قلت يرد على الوجه الاول ان الانقسام الى الاجزاء الا اذا حمل الانقسام انعدام الكل وحصل كل واحد

لست اجزاء الكل الاول وعلى الوجه الثاني الانقسام في الكم المنفصل فانه انقسام بالفعل وليس بالمعنى

فنقول انقسام الكل وان لم يكن اجزاء في الحقيقة الا انه يطلق عليها الاجزاء شائعًا حتى يقال انها احوال

حصول الكل فالمراد بالاجزاء التي هي مورد القسمة ما يقال لها اجزاء سواء كان الحقيقة اولا وعلى هذا

كالمنفصل الى الاجزاء المتشابهة ملازم ان انقسام الكم المنفصل ليس في المعنى فان انقسامه ليس الى الكميات بل الى

وهو

وهو مما والا وضح في القسمة ان يقال الانقسام اما الى امور عقلية كالمركب من الجنس والفصل او الى امور

خارجية فاما ان يكون متشابهة كما في الكم المتصل والمنفصل كالعشرة لا يتركب من الستة والاربعة او من الوحدات

وهي متشابهة او غير متشابهة وهو الانقسام بحسب المعنى قوله ويكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون

ذات الشيء المركب او المنقسم اما بحسب اجزائه ومعها الظاهر احدها ان هذا الانقسام لو كان منقسمًا بالفعل اما

كان منقسمًا بالقوة كما في الكم فلا يكون واجبًا بالجزء لان الجزء ليس موجودًا معه وقوله فان الجزء ليس الكل منقض الاجزاء

العقلية فان الجنس والفصل هو النوع في الخارج وكذلك ثم ان الواجب لو كان منقسمًا من اجزاء كانت متقدمة عليه

واما لو كان كذلك لو لم يكن الاجزاء عقلية فان الاجزاء العقلية متحد الوجود مع الشيء وكذلك قوله ولا في الكم

الى الاجزاء متشابهة لانه لا يلزم من انتفاء تركيب الواجب كونه لا ينقسم في الكم اذ لا تركيب فيه ويمكن دفع هذا الايراد

بان المدعى ليس الا نفي التركيب عن الاجزاء الخارجية ونفي الانقسام في الكم والمعنى على ما صرح به الشارح في قوله واجب

الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم واما نفي انقسامه بحسب الماهية الى الجنس والفصل يجيء في فصل آخر والمراد بالكم

المنفصل المنقسم بالفعل فيكون واجبًا بالجزء ويلزم من نفي التركيب عدم الانقسام في الكم ولو اريد به الكم المتصل فلانه

لانه لو انقسم فيه يلزم ان يكون مركبًا من الهيولى والصورة وقوله او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود

الى قوله كان الواحد من اجزائه هو اعادة اشارة الى مسئلة التوحيد في قوله ولكان الواحد وكل واحد منها هو

اتم غير مستقيم اذ على تقدير تركبه من الماهية والوجود يكون كل واحد منها متقدمًا عليه لا الماهية فقط وقال

الامام في بيان ذلك ان من المركبات ما يتقدم عليه كل واحد من اجزائه وهو ظ ومنها ما يتقدم عليه بعض اجزائه

دون بعض كالجسم فانه مركب من الهيولى والصورة متقدمة على الجسم والهيولى مع الجسم لانها لو حصلت بالفعل

قال الشارح الهيولى في الكائنات الفاسدات متقدمة بالزمان فان هيولى الماء اذا صار هواء يكون متقدمة

قطعًا على الطرفين بالزمان متقدمًا عن الذات وهذا ليس بشيء وان الحمل لا يجب ان يكون لجميع الافراد وتقليل المراد بالمعلول
هو الى الاعلاكية ثم رد عليه انه ان اراد المتقدم الزماني فالصورة لا تتقدم على الجسم بالزمان او المتقدم الذاتي فالهيولى
ايضًا متقدمة على الجسم لا بعده واما قوله فيحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة او الفصل فلا يفيد لهذا الاستاذ بعضهم
انه لم يقل على ما هو الصورة حتى يشمل الصورة وغيرها كما في الشرح وفيه نظر لان التقدم بالذات لازم وقال بعضهم
المراد انه لا يلزم في المثال المذكور الا الصورة لانهما متقدمتان على الجسم لا يلزم في المثال الا ما هو كالصورة فان الهيئة
اللاحقة للسرير مع السرير والجسم صورة للصورة وفيه ايضًا نظر لان الهيئة السريرية ان لم يكن جزءًا من السرير فقد خرج
عن المحل وان كانت جزءًا كانت متقدمة عليه بالذات **قوله** فان قيل الماهية هذا سؤال على البرهان المذكور و
تقريره ان يقال لعل الماهية المركبة ممكنة لكن لم لا يجوز ان هذا الامكان ينافي وجوبها وانما يكون كذلك لو لم يكن اجزاؤها
واجبة لا بد له من بيان وفيه نظر لان الامكان الذاتي ينافي الوجوب بالذات قطعًا ويمكن ان يقال في توجيهه لان
الماهية المركبة لاحتياجها الى اجزائها ممكنة وانما يكون كذلك لو لم يكن اجزاؤها واجبة فانها اذا كانت واحدها واجبة
وكان وجودها لا يتوقف الا على اجزائها فهي بالنظر الى ذاتها مستغنية الوجود فهي واجبة الوجود والحاصل ان الامام
كل محتاج الى الغير ممكن وانما يكون كذلك لو كان ذلك الغير شيئًا خارجيًا اما اذا كان من اجزائه فلا احتاج الى اجزائه ان
كانت ممكنة يلزم التخلف والا فان كان كل منها واجبًا يلزم تعدد الواجب وبعضها فهو الواجب والباقي معلوله واعلم ان هذا
التوجيه وان كان منطبقًا الا انه لا ينطبق على كلام الامام حيث قال وان كانت ممكنة لا افتقار الى اجزائها فهو غير
فكيف يمنعه **قوله** كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعترف قبل في الوجوب غير مفهوم لذي ماهية فان الامام
من قولنا الوجود غير داخل في ذاته ومن قولنا غير مفهوم الماهية وجب ان يكون من الموضوع والمحمول فقد يصير هو كما
لكون الوجود جزءًا من ذاته لم يكن الوجود جزءًا من ذاته فان الشارح المراد بقوله ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته ما

بكون الوجود

بكون الوجود ذاتيًا له اعم من ان يكون نفس الماهية او جزءًا منها وانما اشار بقوله على ما اعترفنا قبل اي في المطلع يعني في
غير مفهوم الماهية انه لا يتوقف عليه ماهيته بل يكون عارضًا له فحاصل القضية ان ما لا يكون الوجود ذاتيًا له يكون
عن غيره بكون الوجود ذاتيًا له ضمه الى قولنا واجب الوجود لا يكون وجوده من غيره ينتج ان واجب الوجود يكون
ذاتيًا له فاما ان يكون جزءًا له او نفس ماهيته لا سبيل الى الاول لما علم من نفي التركيب فتعين ان يكون الوجود نفس ماهيته
وهو قولهم واجب الوجود هو الوجود البحت واما قوله لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل فهو جواب النقل
كلام الشيخ على ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود وهو ينافي ما ذهبتم اليه من انه خارج عن ماهيته لازم
لها وجوابه ان الخارج اللازم للوجودات الخاصة مطلق الوجود المشترك واما الداخل فهو الوجود الخاص ولا منافاة
قوله واطلق الشيخ في هذا الموضع الا لفظ الوجود مطلقًا وهو لا يدل على خصوصية اصلًا على ان الامام في ان معنى
الوجود هو الكون والتحقق والوجود الخاص ان يشتمل على معنى الكون والثبوت والا لم يشتمل فليس بوجود قطعًا اذ لا
معنى للوجود الا الكون وتحققه وان اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتيًا له فان قلت لو كان الوجود المطلق ذاتيًا
للواجب فهو اما ان يكون جزء الواجب او نفسه وايًا ما كان يلزم ان يكون له ماهية كلية واندفع ما سبق من قول الوجود
وان كان مطلقًا فاسل في هذا المقام فانه لا يعرفه الا الراسخون في العلم **قوله** كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يريد ان
يبين ان واجب الوجود ليس بجسم ولا جسماني اما انه ليس بجسماني فلان واجب الوجود بذاته لا يجب تغيره وكل جسماني يجب تغيره
اما انه ليس بجسم فلوجهين احدهما ان الواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم وكل جسم ينقسم في المعنى والكم والثاني ان واجب الوجود
ليس له مشاكل في نوعه وكل جسم فله مشاكل في نوعه هذا هو البيان الواضح والشارح غير ترتيب المقدمات وزاد فيها
ما لاحظه الشيخ وقرر بيان ان واجب الوجود ليس بممكن معلول وكل جسم فهو ممكن معلول اما ان كل جسم فهو ممكن فلانه يجب بالغير
قال الامام قوله متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب ان يقتضي ان يكون الاعراض واجبة الجسم اذ هو محلها وهذا خطاء لان

كلام

يكون الوجود عارضا له وكل ما يكون الوجود عارضا له يكون وجوده من غيره ينتج لا يكون الوجود ذاتيا له يكون وجوده من غيره ويمكن ان يكون المتمثل الى كل ما لا

الامر هو ان كانت محتاجة الى الجسم لكنها لا تجب بل بسائر الاسباب ولو كانت واجبة به لاستحال اختلاف الانواع
هذه الاجسام اجاب الشارح بان ما سواه بوجوده الجسم ايضا ان يتعلق تجب فقطعا اوبه وهو اذا وجب صادق
ان يقال انه يجب هلا استند ذلك الى ان كل جسم فهو ممكن بعض الاول ان كل جسم منقسم في الكم والمنقسم مركب وكل مركب ممكن
فكل جسم ممكن الثاني ان كل جسم وجد جسما آخر من نوعه باعتبار الجسمية الا انه يكون نوعه ان كان له نوع متعدد الاشخاص
او باعتبار الجسمية اذ لم يمكن له نوع لما سبق ان الجسمية طبيعة نوعية ومحصله ان كل جسم وجد شيئا آخر من نوعه وكل
وجد شيئا آخر من نوعه فهو معلول لما ثبت ان الطبيعة المتعددة في الخارج يكون معلولا لان تعددها لا يكون لذاتها
لغيرها فكل جسم معلول قوله بمعنى لفظة الا انفس لمعنى النفي معناه ان الاشياء يمتنع من غير نوعه وفيه معنى التحقيق
تقرير الكلام ان كل جسم فيستحيل جسما آخر من نوعه او بما هو من نوعه باعتبار جسميته فانه من نوعه بهذا الاعتبار
استنتج الشيخ من المقدمات التي ذكرها ان كل جسم محسوس وكل مستوى معلول علم ان كبرى القياس الاول هذه المقدمة
زيد في المقدمات والا كان ما ذكرنا كافيا قوله ويمتنع التركيب بحسب الماهية تقرير الدليل ان الواجب ماهيته الوجود
وكل شيء سواه فليس ماهيته الوجود فان كل شيء سواه ممكن الوجود فهو مقتضى امكان الوجود فلو كان ماهيته الوجود
وجب الوجود لان ثبوت الوجود لنفسه ضروري فلا يشارك شيئا من الاشياء في الماهية والسؤال الذي يمكن تحريره وجهان
احدهما ان الواجب يشارك سائر الماهيات في الوجود فكيف لا يشارك شيئا من الماهيات في الماهية والوجود ليس ماهية
الماهيات الممكنة ولا جزئها فشارك الواجب الماهيات في الوجود لا يوجب مشاركته اياها في الماهية الثاني ان الواجب لما
كان هو الوجود فالواجب يشارك الوجودات الخاصة الممكنة في الوجود والجواب ان الوجود الخاص الممكن ليس ماهيته
بل هو عارض له فيكون قائما بالغير والوجود الواجب قائم بالذات ولا يشارك من القائم بالذات والقائم بالغير في الماهية
ويمكن ان يصح الجواب بان يشارك الوجود الواجب الوجودات الخاصة لا يشاركه في الماهية ولا في جزئها لان الوجود ليس ذاتيا

الوجودات

الوجودات الخاصة واعلم ان كلام الشيخ يمكن ان يوجه بكلا الوجهين والجواب لما ان الشارح فقد حرر السؤال الآخر
الثاني ولا بد في جوابه من مقدمة اخرى وهي ان الوجود لما كان زائدا على الاشياء يكون قائما بالغير فلا يشارك القائم
بالذات او يحرر الجواب على الوجه الآخر لكن يصح ان يحمل قوله الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها على
الوجودات الخاصة وهو خلاف الظاهر ولا يمكن الذي ذكرها حاجة ولو عني الوجود الممكن في قوله يشاركه الوجود الممكن في
الوجود الوجود الممكن كان تحرير السؤال على الوجه الاول ولا حاجة الى زيادة تلك المقدمة في جوابه كما حررناه
الشيخ استند ذلك لان معنى قوله لا يدخل الوجود في مفهومها ليس الا ان الوجود ليس نفس ماهيتها ولا جزئها
ان الوجود ليس ماهية شيء ولا جزء ماهية شيء من الماهيات الممكنة بل هو خارج عنها وتم نسخ الكلام قوله فاذن واجب
الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي هذا البرهان لا ذكر لان المذكور ان الواجب لا يشارك شيئا في ماهيته معناه
ان ماهية الواجب ليست عين ماهية شيء آخر ولا جزئها لان ماهية الواجب الوجود ليس ماهية شيء آخر ولا جزئها
اما ان الواجب ليس له ذاتي يشاركه فيه شيء آخر فلم يثبت من البرهان لان يقال حقيقة الواجب الوجود لا يشارك شيئا آخر
في ذاتي اذ الوجود لا جزء له ولا جنس ولا فصل لكن لم يثبت هذا كان كلاما آخر لو سلم فانما تم ذلك لو كان وجود الفصل
او الخاصة لقطع الشركة فيه جاز ان يكون لمطابقة الماهية العقلية الوجود الخارجي فان الصورة العقلية مطابقة
ما لم ينضم اليها هذا الفصل والاولى ان يقال لو تركب الواجب من الجنس والفصل لزم ان يكون له ماهية كلية وهو محال
قوله ذكر اعتراضات الفاضل الشارح مخالفا لما هو توجيه الامام الكلام ههنا ان حقيقة الله تعالى لا تساوي شيئا آخر
حقيقة ما سواه مقتضية للامكان وحقيقته تعالى منافية للامكان واختلاف اللوازم يستدعي اختلاف الملزومات
وتحرير السؤال بان مذهبك ان الوجود الواجب يساوي الوجود الممكن في كونه موجودا ثم ليس شيء آخر زائدا على المجرد الوجود
فيكون جميع وجودات الممكنات مساوية في تمام الحقيقة لا تزم والجواب بان وجود الممكنات ليس نفس ماهياتها ولا جزئها

ان الوجود ليس ماهية شيء ولا جزء ماهية شيء
لا يمكن الا ان الوجود ليس ماهيته ولا جزئها
وظاهر انه بان لكن المراد ان الوجود

حقيقة شيء آخر

ذلك الوجود

بل عارض لها وتشخصه بها وعروض الوجود للمهيات لا ينافي مشاركة الواجب اياها في مهية الوجود
كما خالف حقيقته مهيات الممكنات في اللوازم كذلك يخالف وجوده وجودها في اللوازم لان حقيقته يقتضي الوجوب
والقيام بالذات ووجود الممكنات يقتضي الامكان والقيام بالغير فان صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف
الملزومات وجب ان يكون حقيقة الله تعالى مخالفة للموجودات في المهية وهو خلاف ما ذهب وكذلك قوله
فلا ينفصل بذاته لان ذاته لما كانت مساوية لسائر الذوات الموجودات في طبيعة الوجود وانفصال الاشياء
المتساوية في تمام المهية بعضها عن بعض لا بد ان يكون بامر خارج وجب ان يكون انفصال ذاته عن سائر الموجودات
بامر زائد وقد صرح بهذا في الهيات الشفاء فقوله الوجود لا بشرط مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط
لا هو ذات الواجب وحقيقته وهذا يقتضي ان يكون امتياز ذاته عن غيره بهذا القيد السلبي فان قلت
اما الاعتراضات المبنية على مساواة الوجود فهي مخالفة لما قررناه ما نقلناه عن الشفاء فقط
بل في الاعتبار فقط والكلام انما هو بحسب نفس الامر وتحقيق وجود الممكنات ليس بحقيقته في الخارج وفصاله
الخارج عن المعدوم فانه لا يحتاج الى شيء عن ذاته قوله هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل
ذكر في الحكمة المشرقية ان الحد قد يقع باللوازم فعدم التركيب العقلي لا يستلزم عدم التحديد لجواز ان يكون باللوازم
اجاب بان المراد ليس مطلق الحد بل الحد الحقيقي المركب من الجنس والفصل والفصول فانما ينفي التركيب بحسب المهية
نفي الحد الحقيقي ثم لو كان المراد مطلق التعريف الحدي فنقول الحد اما بالذاتيات او باللوازم وكل منهما
الاول فلما مر واما الثاني فلانه ليس للازم لانه لا ينفصل الحقيقة ما على وفاق الحكماء لا شيء من اللوازم مقارن له
عندهم من ذات ان اللوازم مباينة فلا يمكن تعريفه باللوازم اما المقارنة فلعدمها واما المباينة فلامتناع التعريف
بالمباين قوله وربما يمكن تحرير السؤال الا ان الجوهر جنس وحقيقته انه الموجود لا في موضوع وهو صادق على الواجب

قوله

فيكون الجوهر جنسا له فيكون مركبا من الجنس والفصل وجوابه الملائم انه صادق على الواجب بانه الشيء الموجود
بالفعل اما اولا فلانه لو كان المراد ذلك فكل من عرف ان زيدا جوهر عرف انه موجود بالفعل وليس كذلك
واما ثانيا فلان الموجود بالفعل يكون معلولا والشيء لا يكون معلولا بل المعنى ان الجوهر مهية اذا وجدت في الاعيان كانت
لا في موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب اذ ليس له مهية يعرضها الوجود وانما حقيقته عين الوجود
وان سلمنا ان المراد الموجود بالفعل وانه صادق على الواجب لكن لا نسلم انه جنس فان الموجود بالفعل ليس جنسا
للانه ليس جنسا باضافة امر سلبي اليه والى هذا اشار بقوله وعلم آخر قوله وذلك لان اولى البراهين واعطاها
هو الاستدلال بالعلة على المعلول وهو الاستدلال بحقيقة واجب الوجود على معلولاته واما في الطريقة المختارة
الوجود ولانه يستدل على سائر الموجودات واما القوم فيتشوقون بسائر الموجودات ويستدلون بها على
الواجب وبعبارة اخرى نحن شهدنا الحق ونستدل على الخلق واما هم فيشهدون الخلق ويستدلون به على الحق
فطريقتنا اشرف وادق قوله النمط الخامس في الصنع والابداع والايجاد اما ان يكون مسبوقا بالعدم او لا
والاول هو الصنع والثاني الابداع قوله قد سبق الى الاوهام العامة ذهب المتكلمون الى ان تعلق الشيء بالفاعل
في جهة الحدوث اي خروجه من العدم الى الوجود والاحداث هو اخراجه من العدم الى الوجود وهو المعنى
المشترك من معاني الفعل والصنع والايجاد فان كانت حقيقة المعنى المشترك هو حصول وجود المفعول بعد العدم
عن الفاعل نفس الاحداث بالحدوث وقوله احداث الفاعل اياه تفسير الحدوث بالاحداث فنقول حصول
الوجود من الفاعل يلازم تحصيل الفاعل اياه فصح التعبير عن كل منهما بالآخر والغرض التنبيه على اشتمال كلام
المعارضين في هذا المقام وان كانت المعنى المشترك من معاني الفعل والصنع والايجاد ولم يحل ظاهرا وان كان
ظاهر كلام الشيخ ذلك لان الالفاظ ليست مترادفة بل مختلفة الدلالة في اللغة كما سيجيء ثم المعنى المشترك

ان حمل الاستدلال بالوجود على الواجب
ليس استدلالا بالعلة على المعلول والا لزم
ان يكون الواجب علة لنفسه الا ان الاستدلال
بالعلة على المعلول م م م

معانيها هو الاحداث فان قلت هذا ينافي ما سبق من اشتراك الايجاد بين الصنع والابداع مقول كالمجعول الايجاد
مشتركاً بين معنيين مختلفين عموماً وخصوصاً ثم ان قوماً منهم قالوا ان الفاعل اذا اوجد المفعول واخرجه من
العدم الى الوجود فقد زال احتياجه اليه حتى لو جاز العدم على الباري تعالى لما ضر وجود العالم وذكر بعضهم على
ان الاحتياج لا يزول بعد الايجاد فان المفعول يحتاج الى ان الاعراض اوجدها الفاعل فهو وازلم يحتج في اصل الوجود
الى الفاعل الا انه يحتاج اليه في البقاء فلهذا قالوا وقد يقولون والجواب عن شبههم اما عن شبهة البناء فلا
لانا نقول ان البناء فاعل للبناء بل البناء بحيث يميل لا فرته في الاحجار والالات وتحركها باعتبار تلك الميول الى
معية تحصل لها اوضاع واشكال على الترتيب الذي بعضها فوق بعض وتلك الاوضاع هي البناء فالبناء
لحركات الالات والحركات معدات لحصول البناء فهو سبب لمعدات البناء لا فاعل له واما عن الشبهة الثانية
فانا لا نسلم لزوم تحصيل الحاصل وانما يلزم لو كان التاثير هو تحصيل الوجود واخراجه من العدم وليس كذلك بل
التاثير هو استتباع المؤثر له وتعلقه به بحيث لو انعدم المؤثر انعدم الاثر ويستحيل وجوده بدون وجود المؤثر
ومثلوا الترتيب العقلي الذي بين النور والشمس بالصورة الحاصلة في المرآة مادام ذو الصورة في المحاذاة وعن
الشبهة الثالثة انا لا نسلم انه لو كان محتاجاً الى الفاعل بعد حدوثه لكان محتاجاً اليه في وجوده مطلقاً حتى
يلزم التسلسل بل يكون محتاجاً اليه من حيث الوجود الواجب بالغير وحينئذ يندفع التسلسل لانتهائه الى واجب الوجود لذاته
قوله يجب علينا ان نحلل لما كان مذهب الحكماء ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة انه موجود وليس من جهة الحدوث
الشيخ في تحقيق هذا المذهب وابطال ما سبق الى اوهام الجمهور فقال اذا كان شيء معدوماً ثم وجد بسبب فذلك
الوجود بالغير بعد العدم نسميه مفعولاً سواء كان هذا معناه او اخص منه حتى يكون المفعول اخص او انه
حتى يكون اعم فالمراد بالمساواة ليس التلازم بين معنيين في الصدق اذ ليس بينهما الا معنى واحد بل المساواة في

اطلاق الاسم

ميولاً

نضمها

8

اطلاق الاسم حتى ان كل شيء يطلق عليه اسم المفعول يطلق عليه اسم المحدث وبالعكس واما تسميته معهوداً اذ به
فانه اذا اورد ذهن عن الوجود بالغير بعد ما لم يكن عبر عنه بهذا اللفظ للتسهيل والاختصار واذ قد سماه بالمفعول وكان
المتكلمون يريدون في معناه ويقولون المفعول هو الصادر بشعور واختيار حكم انه ربما يتوهم ان ما ذكره المتكلمون
بالعرف من اصطلاحه فلهذا استدل بحكم العرف فان اصطلاحه اوفق واضاف لما كان المفعول في زعم قوم غير
المحدث وفي زعم المتكلمين اخص منه واصطلاحه آخر اخص من ما ظن انه جرى على ما ذهب اليه المتكلمون فلهذا
بين مساواة مذهبهم في ذلك حتى لا يقع الغلط قوله والمحدث المباشر يقابله المحدث بالآلة من وجه المحدث اما
ان يكون حدوثه من الفاعل لا بتوسط شيء وهو المحدث المباشر واما ان يكون حدوثه بتوسط شيء وذلك الشيء اما
اما ان يكون غير الفاعل آخر اولا فان كان آخر من الفاعل فهو المحدث بالآلة فيكون المحدث المباشر مقابلاً للمحدث
بالآلة من جهة وهي اشتماله على وسط ليس من الفاعل ويقابله المحدث بالتولد من جهة اخرى وهي اشتماله على وسط
هو من الفاعل آخر والاختيار والطبع مثلاً لان من وجه فان الاختيار لا بد فيه من الشعور والطبع لا يحتاج فيه الى ذلك
استعمل المحدث على انه مساو للمفعول الانسب ان يقال استعمل المفعول على انه مساو للمحدث والفاعل للمحدث واستعمل
الفعل على انه مساو للاحداث فان الشيخ لم يستعمل المحدث ولا المحدث بل المفعول والفاعل قوله اقول اعترض هذا
البحث خاصة باللغة دون اللغة ما كلام الامام ان الشيخ بحث في ان الفعل موضوع لمعنى اعم من ان يكون بالاختيار او
بالطبع او بالآلة الى غير ذلك وليس هذا الابحاث لغوياً لا يرتبط به الحكيم والمراد في جواب الشارح انه لا فائدة فيه
الشارح ان هذا الاشتغال المتقدم ان الشيخ اصطلح على ذلك لا فائدة فيه كما ان قوله انه مفعول وهذا اجمع من الافادة اللغة
مع اختلاف لا ما اتفاق اللغة فان الصنع والايجاد مثلاً لان في اللغة على شعور واختيار بخلاف الفعل وهو
بازاء المعنى المشترك بينهما لا ما زاد عليه واما المتكلمون فيزعمون ان الفاعل في اللغة لا يطلق الا على الفاعل بالارادة

بالمتولد كالجرح بحدث الحركة بتوسط الالة
الذي هو منه آخر وان الحكم بين الفاعل هو
المحدث

قوله

على انه مساو

ورد الشيخ عليهم باستشهاد العرف قوله لما ذكر انه اصطلح ههنا خوض البحث في مقامين احدهما ان المتعلق بالفاعل
اي شيء هو والثاني جهة التعلق اما في المقام الاول فهو انه اذا وجد شيء بعد عدم بسبب شيء آخر فلا شك ان هناك
وجودا بعد عدم بسبب ذلك الشيء سواء كان ذلك الوجود بعد العدم يسمى فعلا او لم يسم فلا نضر في ذلك الغرض
فهناك ثلاثة اشياء الوجود والعدم وكون الوجود بعد العدم فالمتعلق بالفاعل ليس هو العدم لانه نفي صرف لا يحتاج الى
فاعل ولا كونه وجودا بعد العدم لانه وصف عرض هذا الوجود لذاته فتعين ان يكون المتعلق الوجود اما من جهة الحدوث
او من جهة الامكان قال الامام البحث ههنا اما عن المحتاج الى الفاعل او المفعول اي شيء هو هل هو الماهية او وجوده
الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لكل واحد من الامرين اما البحث عن المحتاج الى الفاعل فهو ما ذكرناه
واما البحث عن علة الاحتياج فهو ان العدم السابق لا يجوز ان يكون علة ولا الحدوث حتى يكون الوجود بعد العدم
لانه كيفية مفتقرة الى الوجود آه فقال العلامة ان كلام الشيخ مجمل غير مستقيم بل صريح في الامر الاول واما ان الحدوث لا
يجوز ان يكون علة الاحتياج فهو فائدة اوردها غير متعلقة بما في الكتاب قوله تكملة واشارة هذا البحث في
المقام الثاني وهو ان الوجود المتعلق بالفاعل من اي جهة يتعلق هل يتعلق من جهة انه ليس واجبا بالذات او من جهة
مسبوقية العدم وغير الواجب بالذات اعم من المسبوق بالعدم لان غير الواجب اذا نظر الى مفهومه اما ان يكون دائما او
غير دائم والمسبوق بالعدم لا يكون الا غير دائم وكل واحد من غير الواجب والمسبوق بالعدم يحمل عليه انه متعلق بالغير اما المسبوق
بالعدم فظ واما غير الواجب بالذات فلان وجوده اذا لم يكن من ذاته يكون من غيره قطعا فالمحمول على امرين بينهما عموم
وخصوص يكون للاعم بالذات وللاخص بالواسطة فيكون تعلق الوجود بالفاعل من جهة انه ليس بواجب بالذات
قوله اذ لا شك ههنا في ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالعدم دائما فهو تقدم كلامه فانه لما استدل على ان التعلق بالوجود
بالغير ثم ذكر ان التعلق ليس مسبوقا بالعدم رتب عليه ان التعلق بالفاعل انما يثبت دائما ابطالا لما ظنه الجمهور

كونه مسبوقا بالعدم

والنظر

والنظر ههنا من وجوه فان المراد بقوله غير الواجب بالذات اعم من المسبوق بالعدم اما العموم بحسب الخارج فلا نم
ان غير الواجب اعم بل كل ما هو غير الواجب محدث وكيف يكون كذلك وقد صرح الشيخ بالعموم بحسب المفهوم وان
كان المراد العموم نظرا الى المفهوم فلا نم ان الواجب بالغير اعم مطلقا من المسبوق بالعدم فان مفهوم المسبوق بالعدم
يقتضي ان يكون واجبا بالغير كما صرح الشيخ انه لو كان المسبوق بالعدم واجبا بالذات لم يتعلق بالغير فيكون مفهوم المسبوق
بالعدم اعم من الواجب بالغير وكيف لا يكون كذلك ومفهوم المسبوق بالعدم شيء له السبق بالعدم فيجوز ان يكون الشيء
ان يكون واجبا لذاته غاية ما في الباب ان الدليل من خارج دل على ان كل مسبوق بالعدم فهو واجب بالغير لكن هذا
لا يقتضي خصوصه بحسب المفهوم فيكون بينهما عموم من وجه لا مطلقا وان سلمناه لكن لا نم ان المحمول على امرين
بينهما عموم في المفهوم يكون للاعم اولا وللاخص ثانيا وانما يكون كذلك لو كان الاعم ذاتيا للاخص فان
الحيوان والانسان يحمل عليهما الناطق والكاتب اعم بالمفهوم من الانسان مع ان الناطق ليس للكاتب اولا وبالذات
الواجب بالغير ليس ذاتيا للمسبوق بالعدم ومن ادعى ذلك فعليه الدليل وقوله فاذا لو كان ثبوته للاخص بالذات
لما كان لاحقا بالغير الاخص ليس بتام لانا لا نم انه لو لحق الاخص بالذات لم يلحق غير الاخص غاية ما في الباب انه لا
يلحقها بحسب الذات لكنه ليس بممتنع لجواز اشتراك الامور المختلفة في اللوازم قوله واعترض الفاضل الشارح
الامام تكلم الشيخ فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة اما انه تكلم فيما لا حاجة اليه فلانه طلب السبب الاول
في ان المتعلق وجود الشيء فلا حاجة اليه اذ لا خلاف لاحد في ذلك واما انه لم يتكلم فيما هو المحتاج اليه
فلان محل النزاع ههنا امران احدهما ان علة الحاجة هي الحدوث او الامكان والثاني ان الدائم يصح ان يكون محتاجا
الى المؤثر ام لا فان الحكماء ذهبوا الى ان العالم ازلي وانه لا ينافي افتقاره الى الباري تعالى والجمهور قالوا لو كان ازليا
لاستغنى عن الفاعل لاستحالة الاحتياج الازلي الى الفاعل واذا اختلفوا في الازلي فالدائم الذي هو ازلي

واما من حيث احتياجه الى الفاعل اهو عدم السابق او الوجود الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم م

مفعول م

او العموم بحسب المفهوم فان كان المراد العموم بحسب الخارج م

بالذات م

ازليا تم

والمدعى اولى الخلاف ثم انه لم يذكر في هذا الفصل ما يثبت كون المدعى صادقا على ان النمط لان قوله يمتنع كون غير
واجب الوجود لذاته اثرا لغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود لغيره دائما والثاني واجب الوجود
لغيره وقتا ما الا ان ما ذكره الا ان الدائم يمكن ان يكون واجبا لغيره متعلقا به وهو اول المسئلة وايضا قوله
فرضنا ان المسبوق بالعدم واجب الوجود لذاته لم يفتقر الى الغير هو ايضا محل النزاع لان الذي يدعي ان علة الحاجة
الى المؤثر سواء كان الامكان او الحدوث او هما انه لم يحصل الحدوث لا يقع الحاجة وان حصل الامكان وان ادعى ان
احتياج الممكن الى المؤثر ضروري سواء كان دائما او لم يكن فهذا الاطناب مع جميع ما ذكره من اول النمط الى آخر
هذا الفصل يكون حشوا وان كان ذلك القضية برهانية فما ذكره في السابق ليس الا اعادة الدعوى ثم قوله الشارح حكى
الشيخ مذهب الجمهور ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة الحدوث حتى انه اذا اخرج من العدم الى الوجود استغنى
عنه ثم حاول ان يبين خطاءهم ولا شك انه لو كان المفعول ليس يجب له في شيء من اوقات وجوده فلا يكون
من ذاته في شيء من الاوقات فيكون وجوده من غيره في جميع اوقات وجوده فيكون متعلقا بالفاعل دائما فهي في
خطائهم لكنه سلك طريقا آخر وليس بين الطرق الا ان ما على ان ما كان من جهة علة الامكان ابطال علية الحدوث
ووضع المفعول مادة المحدث وذا عند اصحابه لم منه لان نظر الجمهور مقصور عليه اذ لم يشتهر من الحكماء شيء
غير المحدث ونقش عنده ان المتعلق بالفاعل اي شيء هو ثم انه تعلقه به على اي جهة فبين في المقام الاول ان المتعلق
وجود المفعول والمقوم وان كان امرا مقترنا معه في ذلك الا ان الاتفاق ليس محققة في الحكمة وعلى الحكم البيان بالبرهان
سواء كان متفقا عليه او لا ثم انه بين تعلق الوجوب بالغير لا الحدوث حتى يعلم ان المفعول يتعلق بالفاعل في جميع اوقات
وجوده وليس مطلوب الشيخ من هذا الفصل الا هذا واما ان الدائم صح ان يكون مفتقرا الى المؤثر فهو امر كالفرع
من هذا البحث لانه لما كان سبب التعلق الامكان والدائم اذا كان ممكنا يكون مفتقرا الى الفاعل الا انه ليس مطلوبا على ح

ان الامام حقق ان الخلاف في هذه المسئلة ليس في مسالة مصادرة على المطلوب واما ان من زعم ان علة الحاجة الحدوث
زعم ان الحدوث شرط تحقق الحاجة وانه تحقق الامكان وليس شيء لا يزول انه زعم كذلك الا انه زعم فان سلب
الواجب لذاته يمنع ان يحتاج الى الغير والا لم يكن واجبا لذاته قطعا وقال الشارح اما قوله لا خلاف في ان المتعلق
الوجود فليس كذلك لان منشأ الخلاف ليس الا ذلك فان الحكماء ذهبوا الى ان المتعلق بالفاعل وجوده سواء كان حادثا
او لا والجمهور قالوا المتعلق بالفاعل حدوثه لا وجوده قال الشيخ حقق في الفصل المتقدم ان المتعلق بالفاعل وجوده ثم لم يكن
المتعلق بالفاعل هو الوجود من جهة الوجوب بالغير لا من جهة الحدوث حتى يعلم ان احتياج المفعول الى الفاعل في سائر
وجوده وليس مخصوصا بوقت الحدوث ونحن نقول لا معنى للحدوث الا كون الوجود مسبوقا بالعدم ونقل سبق
فان لهذا الوجود العقل لا يتعلق بالفاعل غير معقول لا يذهب اليه عاقل الا ان المراد بالحدوث خروجه من العدم
الى الوجود وهو المتعلق بالفاعل عندهم لان الفاعل هو المخرج من العدم الى الوجود لا انه ليس معنى الخروج من العدم
الوجود الا استقلال والحركة فان حركة المعدوم لا معنى له الا ان يكون موجودا بعد ما عدم والمتعلق بالفاعل هو كونه موجودا
اما كونه بعد العدم فلا تعلق له بالفاعل اصلا ثم نقول من مذهبهم هنا ان هذا الوجود لا يتعلق بالفاعل الا وقت حدوثه
وخروجه من العدم وهو مراد الشيخ مما حكاه عنهم في صدر النمط لا ان المتعلق هو الحدوث كما ظنه وقال الحدوث
ليس في مقابلة الامكان وليت شعري ان من يقول ان المتعلق هو الحدوث فما المتعلق عنده اي شيء هو الحدوث
او غيره فليس هذا الكلام الا مشوشا وقوله سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث مناقض لما فهم من الاصطلاح
ان المفعول هو الحادث فان اراد قوله محل النزاع ان علة الحاجة الامكان او الحدوث وما تكلم فيه وانما تكلم لان
البحث ليس عنه لان غرضه من هذا الفصل ليس الا بيان احتياج المفعول في سائر اوقات وجوده الى المؤثر ابطال الاول
الماشئة ولو فرضنا ان علة الاحتياج الامكان ويكون الممكن غير موجود ولا متعلقا بالفاعل اسقطه ونقول فقد ذكر

اولا ان هذا الفصل لبيان ان تعلق المفعول انما هو على الامكان او الحدوث ولا معنى لبيان التعلق الا علة الحاجة فيكون الشيخ
باحثا عن علة الحاجة سببا لها فلم يكن مستدلا له لكان اشتغالا بما لا يعنيه وقال واما قوله لم يبين ان القائم
الى الغير فليس بشيء لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدوام وان علة التعلق هي الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا
بالغير يكون متعلقا بالغير واقول الامام نقل ان الشيخ ثم ستر هذا الغلط اصلا واما ما قال الذي ذكره ليس الا انه
مصادرة على المطلوب وما ذكره الشارح لا يصلح جوابا عن المصادرة على المطلوب واما انه بين ان علة التعلق هو الوجوب بالغير
مناف لما سبق من ان البحث عن علة الحاجة لم يعنيه قوله والمحصول ان الخلاف هاهنا لفظي قال الامام
في ان الدائم هل يصح ان يفتقر الى المؤثر ام لا فان المتكلمين اتفقوا على ان العالم … لما يصح ان يكون مستندا الى
علة موجبة لكنهم نفوا العلة الموجبة والمعلول الاول لاجل ذلك الدليل اي لا بان الازلي يستحيل ان يكون … الى
مختارة والفلاسفة اتفقوا على ان الازلي يمكن ان يكون مستندا الى الموجب ومنعوا ان يكون مستندا الى القادر …
الدائم هل يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر فقال ان كان المؤثر الموجب فيصح بالاتفاق واما الى المؤثر المختار فلا يصح بالاتفاق
فلا خلاف اصلا في هذه المسئلة ثم اختلفوا في ان العالم على تقدير كونه ازليا هل يبقى ضالا وهل يبقى علته …
وهذا خلاف لغوي صرف واقول الخلاف في هذه المسئلة هو الخلاف في علة الحاجة … لانه لو كان علة
الحاجة الحدوث استحال ان يحتاج الازلي الى المؤثر لانتفاء العلة ولو كان العلة الامكان وجب افتقاره الى المؤثر …
العلة وكذلك لو امتنع احتياج الازلي كان علة الحاجة الحدوث فانه لو كان علتها الامكان لزم احتياج الازلي …
احتياج الازلي كانت علة الحاجة الامكان فانه لو كان علتها الحدوث امتنع احتياجه فقد ثبت التلازم بين الخلافين فلو لم
في تلك المسئلة خلاف لم يكن في هذه المسئلة ايضا خلاف لكن الخلاف في ان علة الحاجة الى المؤثر الامكان او الحدوث
مما لا يمكن ان يدفع لانه اشتهر واما كلام الشارح فحاصله ان الامام نقل في رفع الخلاف عن الفريقين مضمونا …

نقلا غير مطابق احدهما ان المتكلمين جوزوا استناد الازلي الى علة موجبة وانما منعوا ازلية العالم بالادلة الدالة على حدوثه
المؤثر فيه هذا نقل عنهم بانهم بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس كذلك في سائر كتبهم بل بالعكس
وثانيهما انهم نفوا القول بالمعلول الاول وهو ايضا كذب لما ذكر وثالثها ان الحكماء يجعلون الاستناد الى القادر وهو
ايضا ليس كذلك لذهابهم الى ان الله تعالى قادر مختار مع ان العالم ازلي ولا منافاة لان القادر هو الذي …
ان شاء فعل وان شاء ترك والشرطية لا تستدعي وقوع المقدم او عدم وقوعه بل مقدم شرطية الفعل واقع
دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما والبحث ثانيا عن العالم انه هل ازلي مستند الى علة ام لا فان علة
وهذا البحث طبيعي لانه بحث عن العالم المشتمل على الاجسام والجسمانيات الحادثة واخرى بحثوا عن المبدأ الاول
فاعلا تاما في انه علة معلوله ازلا فهو بحث عن واجب الوجود بان آثاره ازلية فيكون من الانظار الالهية في
المحل الطبيعي نظر قوله ومعلوم ان كل حادث مسبوق بوجود غير قار الذات ولا يلزم عليه ان وجود … بعد
انه لم يكن فيكون قبل ضرورة ان المسبوقية بالعدم … وذلك القبل لا يجامع الا البعدية لان الحادث …
موجود فيما قبل وهو موجود فيما بعد فلو اجتمع القبل والبعد يوجب اجتماع الوجود والعدم … فالقبل الذي للعدم
العدم بعده كالعدم قبل وليس للقبل … آخر غير قار الذات …
حركة سطوح … حدوث الحادث يكون من ابتداء الحركة ومن حيث الحادث …
اذ كل جزء يفرض من تلك الحركة فهي قبل الحادث … بعضها …
فلذلك القبل متصل غير قار وهو الزمان والاعتراض من وجوه احدها ان قوله القبل ليس نفس العدم ما اراد به
الذي يعقبه الحادث او مطلق العدم فان اريد المقيد … انه يقبل الحادث وان اريد المطلق … في اثبات ان
القبل لا يكون مطلق العدم لكن لا يلزم منه ان يكون العدم المقيد الذي يعقبه الحادث … في النقض …

فانه يمكن ان يقال القبل لا يجوز ان يكون الزمان لانه يكون بعده فان قلت الزمان الذي هو قبل مغاير للزمان الذي هو بعد
فنقول كذلك العدم الذي هو قبل الحادث مغاير للعدم الذي هو بعده لان هذا العدم طار وذلك ازلي … زائل
الطاري ولا نزاع في الثالث ان الحادث اذا كان بعد ازلي يمكن ان يكون عدمه قبل وجوده وذلك ما فرض ان القبل هو
عدم الحادث الرابع سلمنا ان القبل امر مغاير لكن لم لا يجوز انه عرض قائم بالذات اذا فرض حركة منطبق على اول الحادث فما كان
بانه اذا فرض قبل الحادث شيء ثابت لا يتجدد فيه ولا ينصرم فلا يكون في القبل تجدد وتصرم فلا يكون عرضا قار الذات
ان يقال انه عرض ولكن لا يجوز ان يكون القبل هو الحركة السرمدية المتصرمة المتجددة والجواب عن هذه الاعتراضات ان
التردد في القبل الذاتي فانه لا بد منه اذ عروض القبلية ان عرضت القبلية بالذات فذاك وان عرضت القبلية
بواسطة شيء آخر فذلك الشيء الآخر هو القبل بالذات واليه اشار بقوله ولان القبلية قبل العدم ليس عروض القبلية
اذا كان قبلا لذاته فكان قبل القبلية اذ تمهد هذا فنقول وجود الحادث بعد ان لم يكن بعدية بالقياس الى قبلية ولا يكون
معروض القبلية بالذات ولا شك ان معروض القبلية بالذات يستحيل ان يكون معروض البعدية فمعروض القبلية لا يكون
قبل العدم لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذاك الفاعل … بعد فيمتنع ان يكون معروض القبلية
للعدم لانا في ان يكون معروض القبلية بالذات مغايرا للعدم ان يكون عروض القبلية للعدم بواسطة ذلك المعروض
حتى اذا استندنا على وجود ذلك المعروض عروض القبلية للعدم واذا ثبت ان معروض القبلية امر مغاير فهو غير
هو متجدد متصرم لان ذلك القبل مثل الاول فكل جزء يفرض فيه سابقا على جزء آخر فان القبلية التي من سنخه
هناك قبليات وبعديات متصرمة متجددة … منع ذلك في ادوار النظر الشارح فرض الحركة منطبق
من ذلك والامر يكفي في الاستدلال اليه حاجة ثم ذلك القبل يحتمل التقدير والزيادة والنقصان اذ قبل …
الطول واذ بد منه الى … يكون مقدارا والحاصل ان معروض القبلية بالذات خواص … انه يمكن ان يكون

اجزاء فان مثل زيد الى نوح يمكن ان ينقسم ويقال قبل زيد الى عمرو وسلام ثم الى بكر ثم الى خالد ثم الى نوح وهذا غاية الظهور
في الحركة التي فرضها الشارح فان قبل الحادث ينقسم … ثم الى الوضع الحركة ثم الى نصفها ثم الى ثلثه الى غير النهاية
الثانية ان تلك الاجزاء لا تجتمع بل كل جزء يفرض فهو قبل بالقياس الى آخر وبعد بالقياس الى آخر الثالث ان القبل
المقدور والقبل بالذات … لاحتماله التقدير متصل لقبوله الانقسام الى الاجزاء غير قار الذات لعدم اجتماعها
في الوجود فهو الزمان لا الحركة لان الحركة ليست كم في الذات لعدم قبولها التقدير في ذاتها ولا تتصل
فهو قبل بالحركة في زمان اطول او في مسافة اطول ثم هذا الامتداد لما كان غير قار الذات لا يكون الا حيث يكون
تغير لا يتغير دفعة بل تدريجيا وهو الحركة فيكون الزمان مقدار الحركة لا من كل وجه بل من حيث عدم الاستقرار
فان قلت لما كان هذا الامتداد لا يجتمع اجزاؤه معا في الوجود لم يكن موجودا اصلا … لو كان موجودا لاجتمع اجزاؤه في الوجود
الزمان موجودا فنقول هذا الامتداد … وجد في الخارج لا … بحيث لو فرض وجوده في الخارج …
لا تجتمع تلك الاجزاء معا وكان بعضها متقدما على البعض ولا يكون الامتداد في العقل كذلك الا اذا كان في الخارج
شيء غير قار الذات يحصل العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد فالزمان كالحركة امر مستمر في الخارج
لا … اذا حصل … ذلك الامر المستمر الغير المستقر في الخارج حصل امتداد في الذهن اذا فرض …
اجزاء لا يجتمع معا وكان فيها تجدد وتصرم وهذا الامتداد هو الذي ينطبق على الحركة والمسافة …
تدرك القبل امتدادا الى الازل ونحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان احدها متقدم على الآخر لو كانت موجودة في
الخارج فدل ذلك على ان في الخارج شيئا غير مستقر يكون ذلك الامتداد حاصلا منه هذا هو التحقيق في هذا المقام
لا يعرف كنهه الا بدقيق التأمل وهو مبني … الموجود من الحركة في الخارج هو الحصول في الوسط فانه يفعل
الحركة بمعنى القطع وكذلك الموجود من الزمان شيء غير منقسم يفعل [illegible] الزمان كالنقطة [illegible] الحادث

فهو هذا ظهر اندفاع ما يقال ان هناك شيئا متجددا متصرما ان اراد به انه متجدد ومتصرم في الخارج ولا شيء من المتجدد
غير المتصرم وهو اجزاء الزمان فيكون الزمان مشتملا بالفعل على اجزاء بعضها موجود وبعضها معدوم وذلك ينافي اتصاله
ذاته وان اراد انه متجدد ومتصرم في العقل فهو غلط اما اولا فلانه لا يدل على وجود الزمان في الخارج واما ثانيا فلان المتصرم
هو القبل والمتجدد هو البعد والقبلية والبعدية اضافتان لا بد ان يكون معروضاهما معا في العقل فلا يكون المتجدد
في العقل الا انه لو قيل العقل يحكم انه متجدد ومتصرم لو كان موجودا في الخارج وله اجزاء بالفعل فيه ولا يكون ذلك
امر غير قار الذات وهو الزمان وكذلك ما يقال المراد بالزمان اما مقدار الحركة بمعنى القطع او مقدار الحركة بمعنى التوسط والاول
لم يوجد في الخارج والثاني لا تجدد ولا تصرم فيه والجواب ان المراد بالزمان ههنا مقدار الحركة بمعنى القطع وانه يدل على وجود
الزمان في الخارج كما حققناه واعلم ان في الدليل المذكور استدلالين احدهما الاقتصار على القائلين بان القبلية
ولان الفاعل لا دخل لها في اثبات ان معروض القبلية امر غير قار الذات وذلك ثم يمكن ان يقال ان الذي يوجد
توهم ان القبل هو العدم وذلك ان الفاعل اذا ... الحادث وثانيهما انه يمكن توجيه الدليل بحصر الاول الذي وجود الحادث
لا يمكن تعديه الى الحكمة ... القبلية والبعدية الواحد على الاثنين بل فيه يجمع القبلية والبعدية
مع البعدية لا يكون الا زمانية فيكون قبل كل حادث زمان الثاني اذ وجود الحادث بعد عدمه لا يكون الا قبلية وذلك القبل
غير قار متجدد ومتصرم وهو الزمان فلا يكفي في الاستدلال عدم اجتماع القبلية او تجدد القبل وتصرمه في جمع
الاستدلال المستلزم لسند ... الامكانية وقد علم من هذا انه لولا ايراد المقدمتين لما احتيج الى اثبات القبل ولكان
يكفي في اثبات وجود القبل في الجملة قوله واعلم ان الزمان خط الاتية اراد ان يبين انه لم يتم هذا الفصل
بالاثبات فقال ان الزمان خط الاتية خطي الهيئة اما انه خطي الهيئة فقد وأما انه خط لا نهاية فلان ... وجوده
حتى ينتهي الى الساعات والايام والاسابيع والشهور والسنين فان قلت هب ان الزمان مطلقا خط الاتية الا ان وجود

الزمان فهل

الزمان فهل كل حادث لم يسبقه ... من الفصل فيما هو فيه الا انه ليس بفصل من الفصل وما هو ... من الفصل
الاتية فلا ان التعبير عن الفصل بالاثار ... لكون الحادث مسبوقا بزمان هو انها من الحادث ما كان كل
ليس ... الا ان هناك زمانا كان قبله ثم زمانا كان قبله وانقطعه كان مسبوق الزمان على ما سيجيء الا ما ...
بعدم ثم كاد ان يقال كان الله ولم يكن معه شيء فانه موجود ... مسبوق بالعدم ولان الفاعل ... احتاج
اليه هذا حاصل الادلة المذكورة ... ان يقال واعلم انه تمامه ههنا تمهيد مقدمتين يستعين
في دفع شبه الامام المقدمة الاولى ان الاستدلال على وجود الزمان بوجود القبلية والبعدية الحاضرتين اي
القبلية والبعدية اللتان للزمان لذاته ولغيره بسببه فيكون الشيء يكون قبل شيء آخر لوجوده في زمان قبل زمان آخر
واما الزمان فهو قبل زمان آخر لذاته المقدمة الثانية التجدد فلو عاد السائل فقال التصرم اما ان يكون نفس التجدد او
عارض ... اجزاء الزمان فلا يكون متصلا فالجواب ان التصرم والتجدد بعد فرض اجزاء الزمان والاجزاء
لاجزاء الزمان في نفسه وقوله فلا يصح التعريف للزمان بهما فرق بين التصديق بانية الزمان وتصور ماهيته
القبلية والبعدية لما كانا من خواص الزمان فلا يمكن ان ... تعريف الزمان بهما كما امكن الاستدلال بهما على
وجوده ... الاستدلال بهما لا يصح التعريف بهما لان الاستدلال الزمان ما ... القبلية والبعدية لان تصور القبلية
والبعدية الذاتيتين موقوف على تصور الزمان فيكون التعريف دورا ثم ... يقال انما يلزم الدور لو كان التعريف
بالقبلية والبعدية المخصوصتين بالزمان وليس كذلك بل بمطلق القبلية والبعدية لكن لما كان مطلق القبلية والبعدية شاملا للزمان
والمكان وغيرهما ... لم يتميز بهما الا مخصوصتين ... احتاج الى انه لا يدفع التعريف من هذا ... الجهة ...
القبلية والبعدية ليست ههنا الا زمانية فيوجد الدور ... لا يصح تعريف الزمان بالقبلية والبعدية ... لا يصح
الاستدلال على وجوده بهما لان التصديق بهما موقوف على التصديق بوجود الزمان فيكون اثبات الزمان موقوفا على

نفسه وهو صادق على الخط اجاب ان الزمان لما كان معروض الاتقدم المقتضي لنفسه عليه الى ذلك قال الشيخ من
المنبه ليس لا افصاح ما فيه خفاء بسط عبارات والكشف عن خفيات هو سابق الحكم فاخذ الخط فيه لا في
ذلك واعلم ان الشيخ عرف الزمان في الفصل الآتي بالقبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان فاشار الشارح بهذا الى
اختلال في ذلك المقدمة الثانية ان القبلية والبعدية الزمانيتين اضافتان لان القبل لا يكون قبلا الا
للبعد وكذلك البعد وهما ليستا موجودتين في الخارج لان وجودهما يتوقف على وجود الجزئين من الزمان معا وهو
مستحيل وجود القبلية والبعدية لكن ثبوتهما في العقل للشيء يدل على وجود معروضهما كما اذا ثبت القبلية للعدم الحادث
دل على ان معروض القبلية بالذات موجود معه وههنا سؤال وهو ان يقال انما ثبت ان لا وجود للقبلية والبعدية في
الخارج امران اعتباريان ولا شك ان الامر الاعتباري لا يستدعي وجود معروضه في الخارج فهذا الكلام في
آخر حيث يحصل احدهما انه ثبت ان معروض القبلية يتجدد وينصرم ولا شك ان العدم لا يتجدد ولا ينصرم فلا
يكون موجودا في الخارج واعترض ان الكلام في دلالة ثبوت القبلية والبعدية على وجود معروضهما والدال كما
ذكرتم هو التجدد والتصرم ويمكن ان يجاب عنه بان التصرم هو القبل والتجدد هو البعد والقبلية والبعدية اللتان لا يجتمعان
لا بد ان ينصرم احدهما ويتجدد الآخر فدل ذلك على وجود المعروض في الخارج وهذا منقوض بالعدم والوجود فانهما
يجتمعان لا في الذهن بل في الخارج فلا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج فان القبلية لا يستدعي وجود الموضوع ... ان
والبعدية لا يلحقان الا الزمان حتى يكون جزء منه موصوفا بالقبلية والآخر بالبعدية فمعروضهما اجزاء الزمان وهي
موجودة في الخارج لان الزمان متصل واحد ولانه لو وجدت لتتالي آنات ح لا يلزم من ثبوت القبلية والبعدية وجود
معروضهما في الخارج اعدمه فكيف يستدل بهما على وجود الزمان اذا عرفت هذا ... الجواب ان قال الشارح ...
والبعدية على ما صرح به اجزاء الزمان وهي معدومة في الخارج فكيف يدلان على وجود معروضهما او يقال معروض القبلية

في الخارج وثانيهما انه ثبت ان القبل ... [illegible] ... الا ان يكون ... العقل ... كذلك ... في الفصل ... لاحدهما ... البعد ولا للآخر البعدية ... الخارج ... وجود المعروض هم

مغاير لمعروض البعدية لانهما لا يجتمعان فلو كانا موجودين في الخارج لزم اشتمال الزمان على اجزاء بالفعل وهو ح
والحاصل ان القبلية والبعدية لانهما اعتباريتان لا يدلان على وجود معروضهما بل لا بد من ان يوجد معروضهما
في الخارج والجواب ان المراد بالمعروض ههنا هو متعلق القبلية والبعدية لا محلهما فان محلهما اجزاء الزمان
المعدوم لا الموجود في الخارج اي معروض القبلية والبعدية نسبية فانهما عرضان لامتداد الفعلي ... الامر
المستمر الوجود في الخارج واطلق المعروض على سبب العروض مجازا والى هذا المعنى اشار في فصل سبق الحدوث ذلك
حيث قال الامكان من حيث انه متعلق بامر خارجي يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التعليق
بعينه قوله اما نفس القبلية فهي ليس من الموجودات حاصل الجواب ان القبلية امر اعتباري لا وجود لها في الخارج
لكن لها اعتباران احدهما من حيث عروضها لاجزاء الزمان بحسب الذات وح لا تكون في زمان آخر والثاني من
حيث ذاتها فهي توجد في الذهن ووجودها في الذهن يكون في زمان فيكون لها قبلية اعتبارية بعدها ... اعتبار
والقبليات لا تتسلسل بل تنقطع بانقطاع الاعتبار وفي قوله فلا تتسلسل لطيفة وهي ان المشهور ان التسلسل في
الاعتبارية ليس بمحال ... فلا تتسلسل ان معنى ذلك ليس ان الامور الاعتبارية تتسلسل وهو ليس بمحال بل
ذهاب السلسلة في الامور الاعتبارية يتوقف على اعتبار الذهن والذهن لا يقوى على امور غير متناهية فاذا انقطع
انقطعت السلسلة قوله وبه يندفع ايضا اعتراضه بان العدم لا يتصف بالقبلية اي نعم فان عدم كل حادث
قبل وجوده فقد وصف بالسابقية القبلية فلو كانت وجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود وانه مح والجواب ان القبلية
امر اعتباري فيصح حملها لا على العدم المطلق بل العدم المقيد بالحادث فلو قيل هذا ينافي ما ذكر من ان معروض
القبلية ليس هو العدم فنقول المراد انه معروض القبلية بالذات كما مر ثم اعلم ان الاجوبة التي ذكرها الشارح
عن هذه الاسولة لا توجيه لها اصلا فان كلام الامام ليس الا ان القبلية والبعدية ليستا من الموجودات الخارجية

فلا يلزم ان يكون عدم كل حادث امرا موجودا في الخارج

فلا يجب ان يكون الموصوف بهما موجودا في الخارج موصوف بالقبلية والشارح في تلك الاجوبة ما اراد على انها
امر اعتباري وكونها امرا اعتباريا لا ينافي جملها في الخارج بل يستلزمه والجواب انها وان كانت معدومة في
الخارج الا انها مستلزمة لامر خارجي فتدل على وجوده كما مر مرارا قوله ثم انه اشتغل بالمعارضة هذا بعض
اجمل وتقريره ان الدليل الذي ذكرتم ليس بصحيح بجميع مقدماته والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر وذلك لان
اجزاء الزمان بعضها قبل البعض وليست هذه القبلية كقبلية الواحد على الاثنين بل ان اجزاء الزمان لا يجتمع
فان لم يحصل هذا النوع من القبلية الا بالزمان كان لكل جزء من الزمان في زمان آخر وانت خبير بان هذا النقض لا يرد
الا على اول الوجهين لا الثاني ثم فلا يمكن ان يفرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان
على بعض بوجهين الاول ان الزمان يقتضي لذاته اي بماهيته وحقيقته يقتضي لذاتها ان يكون بعض اجزائها
على البعض فامتنع القبلية والبعدية الخاصة لحقيقته عن زمان آخر واما الحركات فليست كذلك لان الحركة
يعقل حصولها متأخرا او بالعكس فلا جرم لم يمكن كونها مقدما وبعدها النفس ذاتها فلابد ان يكون الامر آخر والحوادث هذا
الفرق بين وجهين احدهما ان اجزاء الزمان اما متساوية او مختلفة في الماهية فان كانت متساوية في الماهية امتنع
ان يكون بعضها متقدما لذاته وبعضها متأخرا لذاته اذ الاشياء المتساوية في الماهية يجب ان يكون متساوية في اللوازم وان
كانت مختلفة في الماهية لزم ان لا يكون الزمان متصلا واحدا بل مشتملا على اجزاء بالفعل ويكون مركبا من الآنات من
كل جزء من الزمان موجود بالفعل او قبل القسمة يكون اجزاؤه المفروضة بعضها متقدما وبعضها متأخرا لا غير ذلك الا ان
والتقدم في العدم ولذا يحتاج الى احدا في اجزاء في الماهية فيكون ذلك الجزء من الزمان مشتملا على اجزاء بالفعل
انه جزء واحد حقيقة فيمتنع ان يقبل القسمة ويكون آنا فثبت انها لو كانت اجزاء الزمان بعضها سابق على البعض لذاته لكن
منه ان المتقدم الذي لا يجامع المتأخر يمكن ان لا يكون باعتبار زمان يحيط بالمتقدم والمتأخر فلا يجوز ذلك في عدم الحادث

الوجهين ؟

متقدما

متقدما على وجوده بحسب الخارج سواء كان في ذلك باعتبار زمان يحيط بهما الفرق الثاني انا اذا اعتقدنا ان كل
جزء من اجزاء الزمان مسبوق بجزء آخر يكفي ذلك في حصول القبلية والبعدية اذ المعنى بكون اليوم متأخرا عن امس انه
غير حاصل عند حصول امس كذلك وانما ثم علمنا انه مسبوق بقبل اول الحوادث شيئا اصلا لم يلزم ان يكون قبل
شيء آخر حتى يكون معنى تأخره انه لا يكون حاصلا عند حصول ذلك الشيء فلا يكفي في حصول القبلية والبعدية في
اجزاء الزمان كون كل زمان مسبوقا بزمان آخر بخلاف الحوادث فالقبل والبعد اللذان لا يوجدان معا لا يوجد احدهما
في الزمان الذي الآخر ويفتقران في الحوادث اليه فظهر الفرق وتقرير الجواب عنه الا ان قوله وان لم يمكن معا
ووجد معه كيف يعرض ان معناه ليس كذلك بل شيء آخر فلا وله ان يقال كما ذكره الامام لا نسلم ان معنى كون اليوم
متأخرا عن امس ان اليوم لم يوجد مع امس والا لكان اليوم متأخرا عن لغة لانه لم يوجد معه بل معنى ذلك ان
اليوم لم يوجد حين كان امس ولفظة كان يشعر بزمان مضى فيكون للزمان زمان سلمنا ان معناه ان اليوم لم يوجد
مع الامس لكن المعية اضافية والاضافة متأخرة عن المضافين فلا يكون المعية نفس اليوم والامس معنى الكلام معناه
الا ان اليوم وجد في زمان لا يوجد امس فيه فيكون للزمان زمان وبهذا البيان يلزم ان يكون للزمان زمان اذ كان
مع الحركة زمان آخر قوله والجواب تحرير الجواب موقوف على مقدمة وهي ان الموجود الغير القار الذات لا يكون
اجزاؤه مجتمعة في الوجود فيكون بعضها قبل وبعضها بعد فيه ما يحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء وتأخر بعضها عن بعض
تلك الاجزاء من غير ملاحظة امر آخر وهو الزمان فانه اذا فرض له اجزاء لا يكون تلك الاجزاء الا ... يحكم العقل
بان اليوم متأخر وامس متقدم لا يتوقف على ملاحظة امر آخر غير مفهوم اليوم وامس بل بمجرد تصورهما كان في ذلك
ومنه ما يحكم العقل بتقدم بعض اجزائه وتأخر بعضها موقوف على ملاحظة شيء آخر كالحركة فان كل جزء من الحركة
لا يحكم العقل بتقدمها او تأخرها بل انما يحكم العقل بتقدمه او تأخره بواسطة وقوعه في زمان متقدم او متأخر اذا تمهدت المقدمة

وبعبارة لو كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان
امس ليس على الترتيب الطبيعي في العبارة بعد
ان سلم ان معناه انه لم يوجد مع

معنى ؟

لهما امرين موجودين عارضين ٤

فنقول الزمان متصل واحد عندنا والذات لا وجود لاجزائه بالفعل الا بفرض العقل اجزاءه فيتقدم بعضها ويتأخر
بعضها فليس امرا موجودا عارضا لهما فنسبتها اصلا بعضها متقدما والبعض الآخر متأخرا كالسواد والبياض
العارضين للجسم حتى صار بسببهما ابيض واسود فليس معنى قولنا المتقدم والمتأخر عارضان لاجزاء الزمان
ان اجزاء الزمان موجودة في الخارج والقبلية والبعدية امران موجودان في الخارج عارضان لاجزاء الزمان فلذلك
الاجزاء بعضها اقتضاء العلة للمعلول بل معناه انا اذا تصورنا حقيقة الزمان ثم تخيلنا في تصور تقدم بعض
الاجزاء وتأخر بعضها بل في التصديق ان بعض الاجزاء متقدم والبعض متأخر الى تصور غير حقيقة الزمان
الزمان فان كل حركة فان تصور اجزائها لا يكفي في تصور تقدم بعضها وتأخر البعض بل انما نتصور متقدما او متأخرا
لوقوعه في زمان متقدم او متأخر وبهذا لا ينقطع السؤال الا عند الوصول الى الزمان فاذا قيل لم تقدم الحادث الفلاني
على ذلك الحادث فيقال لان هذا الحادث وقع في واقعة زيد وذلك الحادث وقع في واقعة عمرو وكانت واقعة زيد
سابقة على واقعة عمرو فان رجع وقيل لم كانت تلك الواقعة سابقة قيل لانها كانت امس وهذه كانت اليوم
السؤال قطعا وبهذا التحقيق ظهر جواب الامام حيث قال اجزاء الزمان اذا تفاوتت استحال ان يقتضي بعضها التقدم
وبعضها التأخر لا يقال هذا انما يكون لو كان اجزاء الزمان موجودة في الخارج ويكون بعضها علة للتقدم وبعضها
علة للتأخر وليس كذلك فليس معنى عروض التقدم والتأخر لاجزاء الزمان الا حكم العقل بتقدم بعضها وتأخر
البعض بمجرد تصور الاجزاء لعدم الاستقرار وكون ماهيتها هي عدم الاستقرار وعلم من هذا ان الشارح اخذ في
النقض المذكور الفرق الاول ودفع الجواب به اولا ثم لم يتعرض الجواب الثاني لظهور القاعدة مما تقدم
قال القبلية والبعدية اللتان لا يجتمعان لا بد ان يكونا بحسب الزمان اما في اجزاء الزمان فبحسب الزمان الذي هو عروض القبل والبعد
واما في غيرها فبحسب الزمان المحيط بالقبل والبعد واما حديث المعية فمعية الحركة للزمان غير معية الشيئين للزمان

معية الحركة والزمان في زمان اي كون الحركة في زمان ومعية الشيئين للزمان هي ان يقع احدهما مع الآخر
في زمان واحد والمعية الاولى لا تحتاج الى زمان خارج عن المعيتين بخلاف الثانية فلا يلزم من كون الحركة في زمان
كون الحركة والزمان في زمان قوله ويدل على وجود الزمان فقد علمت ان قبل كل حادث امرا متجددا منصرما
المتجدد المنصرم لا يخلو اما ان يكون من شأنه الوجود لا على سبيل التدريج وهو الحركة والحركة لا بد لها من متحرك
والزمان لا يخلو عن حركة وجسم متحرك ثم ان كل زمان يفرض فهو حادث وكل حادث قبله زمان فكل زمان قبله زمان
آخر فالزمان متصل لا الى اول فهو لا يخلو عن حركة مستقيمة لوجوب انقطاع الحركات المستقيمة بل حركة مستديرة وهو
محل الفلك ولما مضى بيانه في الحركة المنطبقة نهايتها على بداية الحادث ثم ان القبل الذي يضعف الحركة الذي
انقص ومن ابتداء الحركة ابعد وازيد قوله وهو كمية للحركة لا من جهة المسافة الحركة لانه يقبل الزيادة والنقصان
لذاته بل المسافة والزمان فانا لو فرضنا حركتين احديهما في زمان والاخرى في زمان ولا ينظر الى المسافة والزمان
لا نعلم طول احديهما وقصر الاخرى فكمية الحركة انما هي من جهتين من جهة المسافة ومن جهة الزمان اما من جهة
المسافة فلانها كم منطبق عليها الحركة فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كل المسافة فعرض لها الكمية بسبب
المسافة لسائر تقول الحركة كمية عرضية والمسافة كمية اخرى بل كمية الحركة هي كمية المسافة وانما الزيادة والنقصان
تعرضان للحركة بكمية المسافة كما في السواد الحال في الجسم واما من جهة الزمان فلانه كم منطبق على الحركة
فنصف الزمان نصف الحركة في كل الزمان فلما كان الزمان كمية للحركة وكمية الحركة من جهتين من جهة المسافة و
جهة الزمان لكن جهة المسافة جهة التقدم والتأخر اللذين يجتمعان ضرورة ان المسافة تنقسم الى متقدم ومتأخر في الوضع
معا في الوجود وجهة الزمان جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان فالزمان كمية الحركة لا من جهة التقدم والتأخر
اللذين يجتمعان فانهما جهة المسافة والزمان كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا

يجتمع

يجتمعان فانهما جهة الزمان **قوله** قال الشيخ في الشفاء المتقدم والمتاخر في الحركة ايضا اما في المتقدم والمتاخر في
المسافة او المتقدم والمتاخر في الزمان فكما ان المسافة اذا انقسمت الى متقدم ومتاخر انقسمت الحركة كذلك ايضا
الى متقدم ومتاخر كذلك الزمان اذا انقسم الى متقدم ومتاخر انقسمت الحركة الى متقدم ومتاخر بحسب ذلك ايضا
حتى ان المتقدم من الحركة ما حصل في المتقدم في المسافة او الزمان والمتاخر من الحركة ما حصل في المتاخر من المسافة
او الزمان لكن المتقدم والمتاخر من المسافة يجتمعان معا في الوجود خاصية من جهة ما هما اي المتقدم والمتاخر في الحركة
لا من جهة ما هما المسافة وتلك الخاصة كونهما لا يجتمعان ويكون ذات المتقدم والمتاخر بحسب اجزاء الحركة
حتى ان الحركة اذا انحرفت فيهما كانت اكثر كان عدد المتقدم والمتاخر اكثر وان كانت اقل كان عددهما اقل فعدد
الاجزاء المتقدمة والمتاخرة من الحركة هو الزمان كما ان الحركة اذا اتصلت كان مقدارها الزمان فالزمان عدد الحركة
اذا انقسمت الى متقدم ومتاخر تبعا لانقسام المسافة لا تبعا لانقسام الزمان وههنا دقيقة اخرى اشار اليها
الشيخ عرف ههنا الزمان المتقدم والمتاخر في المسافة لا في الزمان لئلا يلزم الدور وعلاوة في الاشارات فانه
من جهة المتقدم والمتاخر اللذين لا يجتمعان وليس هذا الا المتقدم والمتاخر الزمانيين فهو مستلزم للدور فهكذا في
الاشارات بخلاف الشفاء **قوله** يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة الحادث قبل وجوده
يكون ممكنا ان يوجد او ممتنعا ان يوجد والممتنع ان يوجد لا يوجد ولو وجد لزم الانقلاب فهو قبل وجوده ممكن
الوجود فامكان وجوده ليس قدرة القادر عليه لان القدرة معللة بالامكان وعدم القدرة معلل بعدم الامكان فلو كان
امكان الوجود نفس القدرة لزم تعليل الشيء بنفسه وايضا امكان الوجود امر للشيء في نفسه وكونه مقدورا بالقياس الى
القادر ولا يقال يجوز ان الامكان امر اضافي وهو ينافي القول بانه امر للشيء في نفسه لانا نقول المراد ان الامكان امر للشيء
لا بالقياس الى القادر ويكون صفة للمقدور اما ان يكون جوهرا لا في موضوع او عرضا في موضوع

لانه امر اضافي

لانه امر اضافي والامور الاضافية لا يكون جوهرا فهو اذن عرض موجود في محل اذ قد عرفت انه في موضوع فذلك المحل
للحادث فهو مادة ان كان صورة وموضوع ان كان عرضا فقد بان ان كل حادث فهو مسبوق بامكان مقارن العدم
وبوجود مادة وهي موضوع تلك العوارض ولا يخفى عليك ان المقدمة القائلة بان الامكان ليس نفس القدرة هو
من المبين لتتم البيان بدونها الا انه لما كانت القدرة سابقة على وجود الحادث كالامكان وعليه دفع ما
الوهم الى انه هو اوردت تلك المقدمة دفعا لهذا الوهم كما في برهان الرابع وكان سابقا لا يقول المراد هذا الامكان
اما الامكان الاستعدادي واما الامكان الذاتي فان كان الاول فلا نسلم ان كل حادث قبل حدوثه يمكن الوجود
لان كل حادث فهو اما ممكن الوجود او ممتنع الوجود فلا نسلم الحصر وهو ظاهر وان كان الثاني فلا نسلم احتياجه الى محل
الممكن بل من الجائز ان يقوم بنفس الممكن والامكان الممكن في نفسه غير ممكن لجاز عنه بقوله واعلم ان كل امكان وهو
ما ذكره الشيخ في الشفاء وتقريره ان المراد الامكان الذاتي وهو محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي اما هو
الى الوجود والوجود اما بالذات واما بالعرض والوجود بالذات هو كون الشيء في نفسه والوجود بالعرض هو كون
الشيء شيئا آخر كوجود الجسم ابيض فالممكن ان يوجد اما ممكن ان يوجد شيئا آخر او ممكن ان يوجد في نفسه فان كان
ان يوجد شيئا آخر فلا بد من وجود ذلك الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا آخر كامكان الجسم يمكن ان يكون ابيض لان الامكان
ههنا اضافة الى وجود الابيض وهو وجود الجسم بالعرض لانه كون الجسم شيئا آخر وهكذا امكان الجسم يمكن ان يوجد
الساخن وليس معناه الا ان الجسم يمكن ان يكون موجودا آخر هو الساخن والغرض من قوله فهو كون الشيء بالقياس الى
وجود شيء آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر التعبير عن معنى الوجود بالعرض هو ان يوجد الشيء حتى يوجد
ان يوجد شيئا آخر ولا شك ان شيئا وجد لشيء يصير به موجودا شيئا آخر وبالعكس كامكان الالة يمكن ان يصير هو
فان الامكان فيه بالقياس الى وجود الهواء بسبب المادة المائية وهو وجودها بالعرض وكامكان المادة يمكن ان يكون

موجودة بالفعل اي يمكن لها ان يوجد لها الصورة فالامكان بالقياس الى وجود الصورة للمادة الذي هو وجود للمادة
بالعرض لا وجودها في نفسها فهذه الامكانات تستدعي شيئا حتى يمكن ان يحدث شيئا آخر او يوجد لشيء آخر عرض
وهو موضوع موجود معها هذه الى الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض واما الممكن ان يوجد في نفسه فهو حيث متى
يوجد كان موجودا لذاته من غير علاقة منه ومن غيره فان بحيث وجوده شيء كان ذلك باعتبره او مع غيره فهذا الممكن
كان حادثا قبل وجوده ممكنا ان يوجد لكنه اذا كان موجودا لا يوجد الا في غيره او مع غيره فما امكن ان يوجد قبل
حدوثه امكن ان يوجد قبل حدوثه فاما بغيره او مع غيره وانما يمكن ان يوجد فيما بغيره او مع غيره اذا وجد ذلك الغير
عند وجوده ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع قيامه به او معه فيكون ذلك الغير موجودا امكن وجوده وهو موضوع
وله ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء فانما يصح في الحادث الذي يوجد في شيء واما الذي يوجد لا في شيء
ليس حامل وجوده لان موضوعه ذلك الشيء وهو ليس حامل وجوده ان كان بحيث متى وجد كان قائما بذاته من غير تعلق
بغيره يمتنع ان يكون حادثا اذ لو كان حادثا لكان قبل حدوثه امكان وجود له بالعرض والامكان له موضوع فيكون
مسبوقا بموضوع يتعلق به امكانه والتقدير انه لا علاقة له بموضوع ما من المواضع هذا خلف وان لم يكن
وجوده جوهرا قائما بذاته لكنه مضاف ولا شيء من المضاف جوهر فهذا الممكن اما ان يمتنع ان يوجد او يكون
دائما فقد ظهر ان امكان وجود الحادث اما امكان وجوده بالعرض وهو امكان وجود شيء لشيء او امكان وجود شيء
بالذات وهو امكان وجود شيء في شيء او مع شيء وايا ما كان فهو يحتاج الى موضوع موجود معه وفصل [illegible]
الحادثة اما اعراض او صور او مركبات او نفوس والاعراض والصور امكان وجودها هو امكان وجودها في جسم او مادة
وامكان وجود المركبات هو امكان وجود صورها في موادها واما امكان النفوس فامكان وجودها متعلقة بجسم
تكون آلة لها في الاستكمال وجميع الامكانات محتاجة الى موضوع يوجد معها وهو المطلوب [illegible]

الاول يرجع

الاول يرجع الى القسم الثاني وبالعكس فقد كفى احدهما في البيان فان قيل لو كانت هذه الامكانات التي هي
قبل وجود الحادث امكانات ذاته لما اختلف بالقرب والبعد لكنها تختلف فان امكان وجود النفس مثلا بالقياس
الى الصورة الاولى ابعد وبالنسبة الى العناصر والى المعادن فبعيد والى مادة النبات قريب والى النطفة اقرب
الى العلقة ثم الى المضغة ثم الى اللحم فامكان الحادث قبل وجوده يختلف فلا يكون امكانا ذاتيا اجاب بقوله وكل واحد من
هذه الاشياء تحرير الجواب انه قد ظهر ان كل واحد من هذه الامكانات هو امكان وجود الشيء في الشيء او معه وله
اعتباران احدهما من تعلقه بالشيء الخارجي وبهذا الاعتبار اذا قارن العدم يسمى قوة ويختلف قربا وبعدا ويكون
في الامكان على مراتبها بحسب [illegible] الاختلاف بالقرب والبعد ولا شك انه لا يكون الا بحسب اختلاف
استعدادات متفاوتة على ذلك والامكان الذاتي ايضا يختلف من حيث تعلقه به وثانيهما من حيث
وجوده في نفسه وبهذا الاعتبار امر لازم لماهية الممكن بالقياس الى وجوده لا يختلف اصلا كالوجوب
والامتناع فقد علمت ان عدم اختلاف امكان الممكن بالنظر الى ذاته لا ينافي اختلافه نظرا الى وجود موضوعه
على ان الاستدلال انما هو الاتم ان الحادث لو كان قبل حدوثه ممكن الوجود لكان امكان وجوده اما جوهرا او عرضا
وانما يكون كذلك لو كان موجودا في الخارج وهو ممنوع وجوابه لما ثبت ان هذا الامكان هو امكان وجود شيء في
شيء فلا يخلو اما ان يكون موجودا في الخارج او لا يكون وايا ما كان يحتاج الى موضوع موجود في الخارج اما الاول فظاهر
فقط واما الثاني فلان الممكن موجودا [illegible] متعلق بالامر الخارجي من تعلقه به يستدعي وجوده في الخارج كما في بحث التقدم
والتأخر وهذا الجواب وان كان قصد الشارح في دفع الاشكالات للامام الا انه لكنه لا يتم في الفعل الا ان يمنع
في مقام آخر وهو انا لا نسلم ان الحادث له قبل وجوده امكان وجود شيء في شيء وانما يكون كذلك لو كان كل حادث لا يوجد
الا في شيء ومسألة كما ذكر [illegible] كون الامكان اما عرضا او جوهرا وهو اول المسألة لا يقال كل حادث فهو يوجد في شيء

كذلك لا يكون حادثا ولا امكن وجوده قبل حدوثه لكن شي وجد لا بعد عدم وجوده

او مع شي فانا لا نوجد لا جوهرا قائما بذاته من غير تعلق بغيره فلو امكن وجوده قبل حدوثه لامكن وجوده قبل حدوثه جوهرا قائما بذاته وانما يكون كذلك قبل وجوده جوهرا قائما بذاته لو كان موجودا اصلا وان لم يكن موجودا لامتنع ان يكون جوهرا قائما بذاته فيلزم ان يكون قبل وجوده موجودا هف واذا ثبت ان كل حادث لا يوجد لا في شي او مع شي فلا يكون مكانه لا امكان وجود شي في شي او معه وهو كما ترى المنع لم يكون بشرط العدم لا في وقت العدم فيمكن ان يكون جوهرا قائما بذاته قبل وجوده وان لم يمكن ان يكون قبل وجوده وهذا المنع وارد على الشق الاول ايضا فان الممتنع هو القيام بالغير بشرط عدمه لا في وقته فيمكن ان يوجد الغير وقال الشيخ في الشفاء لما ثبت ان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود فامكان وجوده لا بد ان يكون امرا موجودا فانه لو لم يكن موجودا لم يكن للحادث امكان وجود فلا يكون الحادث ممكن الوجود هف وفيه نظر لانا نقول لا نم ان امكان وجوده لو لم يكن موجودا لم يكن الحادث ممكن الوجود وانما يكون كذلك لو لزم من سلب مبدأ المحمول سلب المحمول الخارجي وهو ممنوع فان المحمول المعنى الذي ليس موجودا في الخارج وزنه في الخارج والاولى ان يستدل على ذلك بالامكان الاستعدادي بان يقال في امكان الحادث فامكانه اما ان يكون كافيا في فيضان وجوده عن المبدأ الفياض او لا فان كان كافيا لزم قدم الحادث وهو مح وان لم يكف بل يتوقف فيضانه على شرط فذلك الشرط اما ان يكون قديما او محدثا لا سبيل الى الاول والا لزم قدم الحادث والشرط المحدث ايضا يتوقف على شرط آخر محدث وهكذا الى غير النهاية ثم ان وجود الحادث اما ان يتوقف على وجود امور غير متناهية وهو مح والا لزم التسلسل في امور موجودة مترتبة او على عدمها فاما ان يكون مطلق العدم وهو ايضا مح لزم قدم الحادث او عدمها اللاحق ككون الجسم في اوساط الاحيان فانه لا بد منه لكونه في منتهى الاحيان لامتنع في المنتهى لا يكون الا اذا كان في الوسط والا لزم كون الجسم في مكانين معا وهو مح بل معناه انه يكون في الوسط وينعدم عنه حتى يكون في المنتهى فهذه الشروط المتسلسلة كلما اشتد قربت وجود الحادث الى افاضة العلة فلا بد ان يكون كلام

فكل شرط يكون معدا اذ لا معنى للمعد الا ما يكون الشي موقوفا على عدمه اللاحق

بحسب حدوث شرط شرط حالة مقربة للحادث الى ايجاد العلة فتلك الحالة المقربة لا يكون قائمة بالحادث لانه ليس بموجود بل بموجود آخر وذلك الموجود اما ان يكون له تعلق بذلك الحادث اولا والثاني ضروري البطلان فتعين الاول وهو الذي نسميه مادة وتلك الحالة المقربة امكانا استعداديا وتسمى عند الحكماء ايضا قوة لانه عند حصول الوجود ان قبل الاستعداد الناقص يزول واما الاستعداد التام فلا يزول وهذا مثل النطفة اذا حصل لها الاستعداد ان يكون علقة وجب ان يزول عنها استعداد النطفة فانه لو لم يزل عنها استعداد الصورة النطفية لم يزل عنها الصورة النطفية بناء على ان افاضة الصورة بحسب الاستعداد فعند حصول استعداد الصورة العلقية فاض عليها صورتها وكان استعدادها باقيا معها ثم اذا حصل لها استعداد المضغة زال هذا الاستعداد وفاض عليها صورة اخرى وعلى هذا حتى ينتهي الى الاستعداد التام للانسانية قلت نعم فالو كل صورة سابقة فهي للاحقة فالنطفة ما لم يتصور بصور علقة في الاطوار لم يتصور بصورة الانسانية ولا شك ان الصورة السابقة لا يجتمع مع اللاحقة وثم كان الصورة السابقة هي المعدة الموجبة للاستعداد للاحقة فاذا انتفت بحسب بقاء الاستعداد للاحقة فان قيل الصورة السابقة موجبة لاستعداد اللاحقة بل اذا حصلت الصورة السابقة وتوارد عليها الحركات والاوضاع يحصل بواسطتها المجموع حالة هي استعداد الصورة اللاحقة وفيه نظر لان الصورة السابقة اما ان يكون لها دخل في الاستعداد ولا فان لم يكن لها دخل اصلا لم يكن معدا وان كان لها دخل لزم بقاؤه ببقاء الاستعداد ان يتحقق ان لفظ الاستعداد مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الاستحقاق والثاني كونه مقربة المعلول الى افاضة العلة فالمستحق الوجود مع المعلول اولا واما الكون المقربة فهي منتفية عند الحدوث كما يخفى ومن يحقق هذا القول يعتمد ان المعد عدم لاحق كما ان تبين ان المعد من عدم سابق وعدم لاحق اذا امات فالمعلول يتوقف على شرط غير معد وهو يجتمع ويحصل الاعداد تقريب العلة الى المعلول والاعداد بالفارسية اماده كردن وهي مادة والا رجحية

من عدم سابق وعدم لاحق

عدم المعد اللاحق والشرط قسمان شرط معد وهو لا يجتمع مع المشروط

لم تزول

موثر آماده میکردانند ولا شك ان المعد لا ینتهی نفسه الی الوجود فان امس یقرب الیوم ملوم وجد الامس لم یوجد الیوم
فالمعد یحدث فی المادة کیفیة استعدادیة لکنها لا تنفی مع المعلول حتی اذا وجد المعلول انتفت الکیفیة الاستعدادیة وانما
اطنبنا فی هذا المقام ولم نحترز عن تکرار المعنی الواحد بعبارات مختلفة لانه مثار الاوهام ومزلة الاقدام قوله
فظهر منه ان قول الفاضل الشارح قال الامام القول بان الحادث قبل وجوده ممکن الوجود فیه لان الحادث قبل وجوده
نفی محض وعدم صرف فلا یصح الحکم علیه بالامکان او بغیره فان قیل الحادث قبل وجوده اما نفی محض او لا وایا ما کان
فما ذکرتم ساقط اما اذا لم یکن نفیا محضا فظ واما اذا کان فلانه صح الحکم علیه بکونه نفیا محضا والحاصل
الحکم علیه بالنفی ضرورة اللفظ وضیق العبارة واما فی المحض فقبل وجود الحادث لیس هناک شیء حتی یصح الحکم
علیه ضرورة ان الحکم یستدعی محکوما علیه واذا لم یکن هناک محکوم علیه استحال الحکم قطعا ثم عارض بان الحادث قبل
وجوده مقدور للقادر ومتمیز عن القدیم فلا یکون نفیا محضا وعارض هذه المعارضة بان الممتنع متمیز عن الممکن مع انه نفی
محض وهو نقض اجمالی سماه الامام فی تحریره معارضة وجوابه ان الحکم علی المعدومات انما لا یصح بالامور الخارجیة واما
بالاعتبارات الذهنیة کالامکان والامتناع فصحیح ومنشأ الغلط هیهنا عدم الفرق بین الخارجیات والاعتباریات وقوله
ان اردتم ان الحادث قبل وجوده نفی محض ولیس بشیء انه کذلک فی العقل فهو ممنوع وان اردتم انه کذلک فی الخارج
فهو مسلم ولکن لا نم انه لا یصح الحکم علیه بالامکان ح وهو ظ ثم قال لم لا یجوز ان الامکان امر موجود وهما احتمال ان لیس بموجود
وجوه احدها انه لو کان موجودا لکان اما واجبا او ممکنا وهما باطلان وجوابه ان امکان الحادث امر اعتباری فی نفسه
متعلق بشیء خارجی وبهذا الاعتبار لیس بموجود فی الخارج الا انه یدل علی وجود ذلک الشیء الخارجی کما ان الاحکام
کالنفی امور اعتباریة لکنها من حیث صفاتها موجودات خارجیة تستدعی وجود معروضاتها فقوله وهو امکان
امکان وجوده فی الخارج مستدرک بلا معنی لقوله وهو امکان اذ تقدیر الکلام هیهنا ان الامکان من حیث تعلقه

العدم لا

ولذا اعتبار ان احدهما من حیث انه متعلق بشیء خارجی م م

بشیء خارجی لیس بموجود هو امکان ومن البین ان لا طائل تحته والمراد ان لا موجود فی الخارج هو امکان و
ان کان امکان وجوده فی الخارج وهذا ماخوذ من قول الامام حیث قال صریح العقل ما قضی بوجود امکان
الخارج بل امکان الوجود فی الخارج کما قضی امتناع الوجود فی الخارج لا بوجود الامتناع فی الخارج لکن هذا
المعنی لا شغل بحقیقته فان الامکان للشیء الخارجی انا اذا نظرنا الی امکان وجود الشیء مطلقا کان امکان وجود فی
الخارج ولیس بموجود فی الخارج وثانیهما من حیث ذاته وانه امر اعتباری فی نفسه شیء من الاشیاء قائم بالعقل و
بهذا الاعتبار موجود فی الخارج لانه موجود فی موجود خارجی وهو العقل واذا اعتبر وجوده ونسبته الی الماهیة
یعرض له امکان آخر لکن لا یتسلسل لانقطاع الاعتبار لا یقال ان الامور الاعتباریة ان طابقت الخارج عاد الاشکال فی
انها اما واجبة او ممکنة والا فحصولها فی العقل جهل لانا نقول لا نم انها ان لم تطابق الخارج یکون حصولها جهلا
وانما یکون حصولها جهلا لو کان حصولها فی العقل علی انها صور لامور خارجیة ولیس کذلک بل حصولها فی
العقل علی انها احکام موجودات فی الخارج ای عوارض وصفات للموجودات الخارجیة من حیث انها فی العوارض
العقلیة للموجودات الخارجیة غیر موجودة فی الخارج من حیث انها محکوم علیها بشیء وموصوف بشیء والحاصل ان
الامور الاعتباریة لها حیثیتان من حیث انها صفات الموجودات ومن حیث انها اشیاء من شانها ان یوصف وهی
بهذه الحیثیة موجودة فی الخارج بوجود العقل فی الخارج ولا یشتبه علیک ان قوله واحکام الموجودات الخ زاید لا دخل
فی جواب السؤال المذکور بل هو یسقط الکلام فان الامور الاعتباریة بای حیثیة یوخذ اما ان یکون موجودة فی الخارج او
لا واما کان ان یلزم ان یکون موجودة فی الخارج علی ان هذا شبهة رکیکة لا یلیق خطورها بمرتبة ادنی مسکة فان معنی انه
موجود فی العقل انه موجود بوجود غیر اصیل ومعنی ان العقل موجود فی الخارج انه موجود بوجود اصیل والوجود الغیر الاصیل
اذا وجد فی الوجود الاصیل لا یلزم ان یکون اصیلا وکان تصور العقل مکانا او العقل مکانا للامر الاعتباری فیلزم ان یوجد فی
الخارج م

العقل م
ای من حیث انها اشیاء موجودة فی
العقل من شانها ان یحکم علیها م

اما علی التقدیر الاول فظ واما علی التقدیر الثانی
فلان العقل موجود فی الخارج والموجود فی
الموجود فی الخارج موجود فی الخارج م م

مكان موجود في مكان آخر يكون موجوداً في ذلك المكان وهو غلط بين ومن الحجج ان يكون شيء موجود الى الخارج اعتبار

معدوماً في الخارج باعتبار ثم الزيادة قد يكتبوا والجلة قد يعتبر حين يحدد وثانيها ان الامكان لو كان موجوداً لكان

حالاً في الحادث قبل وجوده او في غيره وجوابه انه قد بين ان امكان الحادث هو مكان شيء في شيء فلا اعتبار ان

احدها انه امكان في ذلك الشيء وثانيهما انه امكان شيء ما لا اعتبار الاول عرض من اعراضه ذلك الشيء حاصل فيه

والاعتبار الثاني اضافة للشيء الشارالى وجوده فكونه لهذا الشيء بهذا الاعتبار لا ينافي حصوله في غيره الاعتبار الآخر

وثالثها ان الامكان اضافة بين الماهية والوجود فلو كان موجوداً لم يتحقق الا بعد ثبوت الماهية والوجود فيلزم تقدم الوجود على

الامكان وجوابه ان الامكان لكونه اعتبارياً لا يستدعي تحقق المتضايفين الا في العقل لكنهما متعلقان بامر خارجي مكونه

موضوعاً له موجوداً في الخارج كما تقدم مثاله في بحث التقدم والتأخر واعلم ان هذه الاجوبة كلها غير متجهة لان

المقصود من الدليل كون الامكان غير موجود في الخارج وحاصل هذه الاجوبة ان امر اعتباري فلا يصلح الجواب الا بعد ان

توجه الاسولة بان يقال لو كان الامكان معدوماً لم يستدع محلاً خارجياً لكن المقدم حق بتلك الوجوه الثلثة فالتالي

مثله ثم يمكن الجواب بمنع الملازمة وبحثي ان يقال في المنع ان الامكان وان كان معدوماً في الخارج الا انه يتعلق بامر خارجي

فهو يستدعيه و يستغني عن ذلك الاعتبار لكن الامام اورد الاسولة كذلك ووجه كلام الشارح ان الحادث قبل حدوثه

ممكن الوجود فالامكان اما ان يكون امراً وجودياً او عدمياً والثاني باطل لانه لا فرق بين عدم الامكان والامكان المنفي

المعرفة والاشارة بين الامور العدمية لا تحصل الا بعد اختصاص كل منها بخاصية باعتبار عن الآخر ولا معنى للوجود

الا ذاك فالقول بالعدم هو موجود وهو مع ضمنن ان يكون الامكان امراً ثبوتياً اما ان يكون جوهراً وهو مح لان امكان

حالة اضافية فلا يعقل كونه موجوداً قائماً بنفسه واما ان يكون عرضاً فلا بد له من محل ثم قال المصنف في امكان

الحادث قبل وجوده لم ان الامكان امر وجودي بل عدمي للوجوه المذكورة ثم ما ذكرتم من عدم الفرق بين عدم الامكان و

المعدوم

المعدوم المحض مفروض لامتناع الفرق بين سلب الامتناع والامتناع المعدوم ولا نسلم بل التمايز لسان بعض العدمات

عن البعض فان عدم السبب والشرط يقتضي عدم المسبب والمشروط وعدمهما لا يقتضي عدم السبب والشرط هذا حاصل كلام

الامام في هذا المقام ومن المكشوف البين ان لا توجيه لاجوبة الشارح عن هذا الكلام اصلاً على ان الامام خالف

البحث في تقديم المعارضة على النقض وهو خلاف الدليل لعل ان يتبع ذلك ثم قال والمستدعي امكان الوجود موضوعاً موجوداً ان كان

كل ممكن الوجود وكذلك يلزم ان يكون العقول والنفوس مسبوقة بموضوع وجوابه انه فرق بين امكان الحادث وامكان القديم

لان امكان الحادث امكان شيء في غيره فهو متعلق بالغير مستدعي وجوده وامكان القديم ليس الا امكان وجود غير متعلق

بامر بالشارح الى وجوده فان نظر الى ماهيته كان في العقل كعرض في موضوع وان نظر الى وجوده كان كاضافة الى

مضاف اليه قوله واما الصغرى فلان الاولوية ان حصلت فلا تخلو اما ان يكون حصولها مع الحادث بالزمان او قبل

الحادث بالزمان والاول باطل لان الكلام في حدوث تلك الاولوية كالكلام في حدوث الحادث فيتوقف حدوث

تلك الاولوية على حدوث اولوية اخرى وهلم جراً فيلزم التسلسل في الامور المترتبة الوجود وهو محال لما ثبت ان ذلك

النوع ممتنع اما على وجودها امكن حصولها معه لا سابقاً عليه او على عدمها وعدمها حاصل قبل حدوث الحادث

قبل تلك الاولوية وبعدها فحصول عدمها في الزمانين واما الكبرى فلان الاولوية لان وجود كل ممكن مسبوق بوجوبه كما

انه ملحوق بوجوب وذلك لانه ما لم يجب صدوره عن الفاعل لم يصدر عنه ولا لزم التخصيص بلا مخصص اذ ما من وقت

جمع الاوقات على السوية فيجيء الى زيادة ايضاح ثم ان هذا الوجوب يتحقق بانتهاء سلسلة الاستعدادات الى وجود

وجود الحادث لا يتوقف على وجودها بل على عدمها لا مطلقاً والا لزم قدم الحادث بل على عدمها اللاحق بانتفاء الشرط

كلام الامام على منع ومعارضة فمنع هذا الكلام اشارة الى انه عنهما ثم المنع فلتحقق الوجوب بكفي الاولوية والمعارضة

فلانا نعلم ان وجود الحادث يتوقف على عدم الاولوية ولا يحذو ولو توقفه على عدمها اللاحق لا مطلقاً وتوقف

فلزم حدوث الحادث على حدوثه ثم لزم حدوث الحادث عليه

لست توقفه فلا يتوقف الى المادة كما في الامكان

بان الوجوب متوقف على الاولوية ثم

كون وجود الحادث اولى اما ان يستلزم وجود الاولوية او لا يستلزم فان استلزم توجه منع الكبرى بعد التنزل
لانه مبني على عدمها وان لم يستلزم اتم المعارضة في الصغرى لانه لا يلزم من عدم الاولوية ان لا يكون اولى لجواز ان لا يلزم
من عدم الشي ان لا يكون ذلك الشي قوله واعلم ان تاخر الشي عن غيره يقال بخمسة معان والذي ضبطها ان يقال التاخر التاخر بقول بالاشتراك على معنيين
اما بحاجة المتقدم في الوجود او لا بحاجة فان لم يحتج فهو التاخر بالزمان وان احتاج فاما ان يكون بحسبه المتقدم
ترتيب باعتبار المبدا او اخذ المأخذ او لا يكون كذلك فان كان بحسب الاعتبار فهو التاخر بالرتبة او التاخر بالوضع
اما بحسب المكان كالصفوف في المجلس او غيره كالاجناس مع الانواع اذا اخذ من طرف النوع الواحد من طرف الجنس
ان لم يكن بحسب اعتبار الترتيب فالتاخر اما ان لا يحتاج الى المتقدم وهو التاخر بالشرف او يحتاج فهو التاخر بالذات واما
ان يكون المتقدم علة تامة للمتاخر وهو التاخر بالعلية او لا وهو التاخر بالطبع وربما يقال للمعنى المشترك بين التاخر بالطبع و
محض التاخر بالعلية باسم التاخر بالذات فيكون كل من التاخر بالطبع والتاخر بالذات مقولا بالاشتراك على معنيين
علم وجه حصر التاخر بالعلية مثلا زمانا وجودا وعدما الا ان المعلول تابع فيها العلة والتاخر بالطبع يستلزم المتقدم
الوجود من غير انعكاس هذا ما ذكره الشارح وعندي ان العلة التامة لا يعتبر في التاخر بالعلية بل المعتبر هو
العلة الفاعلية يدل عليه قول الشيخ في بيانه اذا كان وجود هذا عن آخر فان ما وجود الغير عنه هو العلة الفاعلية في
مثاله لحركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى
العضلات وغيرها وح لا ينعكس المتقدم بالعلية على المتاخر بالطبع وقد اطلق اسم التاخر بالذات في بيان الحكم
الذاتي على التاخر بالطبع حيث جعل ما بالذات مقابلا لما بالغير قوله ولست اعني بكذا هذا التفسير مطابقا
لالفاظ الكتاب لان وصول الحصول الى المتقدم مشعر بان العلة تحصل الحصول منها اليه وكذا المورد عليه الدليل
على ما منه المورد وان الضمير في منه لو رجع الى الوجود على ما فسر الامام لكان تقدير الكلام ان المعلول لا يوسط

من الوجود والعلة في الوجود ومن آخر ان قوله في الوجود على هذا حشو لا معنى له وعلى اي وجه يفسر كلام الشيخ
فيه زيادة كثيرة اذ يكفي في البيان ان يقال اذا كان وجود هذا عن آخر فلا يستحق هذا الوجود الا بعد وجود آخر
وان في الكلام لا طائل تحته قوله وهذا يراد به المثال المتقدم الذاتي اذا كان المناسب ان كان يراد المثال الاخر
الذاتي اولا لان الكلام في اقسام التاخر واما تمثيلها مطابقا فيه هذه علة الذات قوله ويحمل قول الشيخ
لا يصل حمل كلام الشيخ هاهنا على حجتين على ثبوت التقدم بالعلية اما الحجة الاولى فهي ان الشي اذا كان علة لاخر
استحال وصول الوجود الى المعلول الا بعد وصوله اليها ومرور عليها واما الثانية فلانه يقال حركت يدي فحركت
المفتاح او ثم تحرك وذلك يدل على التقدم ثم قال الاول ضعيف لان قوله الوجود من العلة وصل الى المعلول كلام
فان اراد به ان العلة مؤثرة في المعلول فقد بينا انه لا يقتضي التقدم وان اراد شيئا آخر فلا بد من تصويره والثاني
تمسك بكلام اهل العرف وهو ركيك لانا لا نفهم انهم تصوروا من ذلك التاثير او غيره وجوابه الشارح ظاهر قوله
ويفرق بين ان الشي الذي يكون له بحسب ذاته ترتيب هذه المقدمات ان يقال العدم او اللاوجود حال الممكن بحسب الذات
والوجود حال له بحسب الغير وما بالذات قبل ما بالغير فالذات فيكون وجوده مسبوقا بلا وجوده بالذات وهو
الحدوث الذاتي فهاهنا ثلث مقدمات اما ان العدم او اللاوجود للممكن بالذات فلان الممكن اما ان يقاس الى الخارج
او يقاس الى العقل فان قيس الى الخارج فاما ان يكون في الخارج مع وجود علته او لا مع وجود العلة فان لم يكن مع وجود
علته في الخارج فيكون معدوما اذ لو كان موجودا لكان مع وجود علته فالممكن بدون الغير في الخارج معدوم
وان قيس الى العقل فاما ان يعتبر مع وجود علته او يعتبر مع عدم علته او لا يعتبر مع شي منهما فان لم يعتبر مع شي منهما
لا يكون موجودا ولا معدوما لانه لو كان موجودا لكان مع اعتبار وجود العلة ولو كان معدوما لكان مع اعتبار عدم العلة
فالحال الذي للممكن اذا لم يكن مع الغير العدم او اللاوجود ولا نعني بالحال الذاتي الا ما يكون للشي بلا غير واما ان

ولا معدوما

لزم تصور العقل مع وجود علته او عدمها لا يكون موجوداً فان عدم اعتبار العقل لا يستلزم العدم فرفع الامر العقل

وجود العلة ويكون الممكن موجوداً فمقول المراد انه لا يكون موجودا ولا معدوما نظرا الى العقل فان العقل انما تصور وجود

الممكن باعتبار وجود علته وعدمه باعتبار عدم علته فاذا قطع النظر عن وجود العلة وعدمها قطع النظر عن

وجود الممكن وعدمه وقد اشار الى هذا في آخر الفصل بقوله ويقرب الحجة ان تجرد ذلك الماهية عن اعتبار الوجود فان

وجودها بالذات متقدم على اعتبار الوجود حتى لا يستند لهم الى اللاوجود في نفس الامر واما ان الوجود حال الممكن عن الغير

نحو ظ واما ان ما بالذات اقدم مما بالغير فلان رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات ورفع الذات يقتضي رفع ما بالغير فيكون

رفع ما بالذات مقتضياً لرفع ما بالغير دون العكس ولا نعني بالتقدم الطبيعي الا هذا المعنى قال الامام لا شك ان الممكن اذا

كان مستندا على الغير يكون حده وما مستحقا للعدم لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن الذات ولذا كان ممتنعاً لا ممكناً ثم الممكن

لا يستحق الوجود لذاته وهو لا يستلزم ان الممكن يستحق اللاوجود لذاته ففرق ما بين عدم استحقاق الوجود واستحقاق العدم

والمغالطة انما هي في لفظ الانفراد عن الغير فان المراد عدم اعتبار الغير فلا يكون الممكن بحيث لو انفرد استحق اللاوجود

في هذه الحالة لا يستحق العدم ولا اللاوجود والا كان ممتنعاً وان كان المراد اعتبار عدم الغير فسلم ان الممكن لو انفرد لا يستحق

العدم او اللاوجود لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن لذاته بل لعدم العلة وهو معنى قوله فلا يكون الانفراد انفراداً

ان الشارح نقل ان الممكن لو انفرد لا يستحق العدم او لا يكون له وجود فقوله لا يكون له وجود ليس عطفاً على العدم حتى يكون

معناه لا يستحق العدم او اللاوجود فيرد السؤال والا لكانت الجملة معطوفة على المفرد بل هو عطف على لا يستحق

العدم ومعناه سلب استحقاق الوجود لا استحقاق اللاوجود وقد صرح الشارح بهذا المعنى في قوله او لا يجب في العقل ان

يستحق العدم ولا الوجود فالمدعى احد الامرين وهو ان الممكن اذا انفرد عن الغير يستحق العدم او لا يستحق الوجود احدهما

لازم لان الممكن اما في العقل او في الخارج فان كان في العقل فاما مع اعتبار شيء منهما ولا شك ان وجود العلة او عدمها

وجود العلة او مع اعتبار عدمها او مع اعتبارهما

الممكن وعدم

الممكن وعدم العلة نقيض غير في العقل فالانفراد عن الغير هاهنا عدم اعتبار وجود العلة وعدمها والممكن في هذه

الحالة لا يستحق الوجود وان كان بالنظر الى الخارج فاما ان يكون مع وجود العلة او مع عدمها لا ثالث لهما في الخارج

لكن عدم العلة ليس غيراً في الخارج فالانفراد عن الغير هاهنا هو ان لا يكون مع وجود العلة وهو في هذه الحالة مستحق

للعدم وقوله لم يكن من القسمين الاخرين فرق بان وهم ان الممكن بحسب الخارج على ثلثة اقسام مع وجود العلة ومع

عدمها ولا مع لا امرين لان المراد انه ليس هناك الا اعتبار القسمين الاخرين في الخارج اذ لا تصور ان يكون في الخارج

لا مع وجود العلة ولا مع العلة عدمها فقد ظهر ان الممكن اذا انفرد عن الغير فاما ان يستحق العدم ان كان بالقياس الى الخارج

او لا يستحق الوجود ان كان بالقياس الى العقل وهب ان استحقاق العدم للممكن ليس بحسب الذات لكن عدم استحقاق الوجود

بالذات فاحد الامرين لازم وهو المطلوب هذا نهاية تقرير الكلام في هذا المقام وفيه نظر من وجوه احدها ان استحقاق

العدم اذا لم يكن ذاتيا للممكن لم يكن له دخل في الاستدلال بل يكفي ان يقال الممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود

من ذاته فيكون عدم استحقاق الوجود مقدما على استحقاق الوجود وهو الحدوث الذاتي فاذا ذلك اصطلاح على

الحدوث كون الشيء متأخرا عن عدمه حتى ان لو تأخر وجوده عن عدمه زمانا وان كان بالذات كان ذاتيا

الوجود عن استحقاقه الوجود لا يستلزم تأخره عن العدم الذي هو المعنى المصطلح ان الحدوث الذاتي بهذا المعنى لكنه

مخالف لما سبق وثانيها انه لا يلزم من كون الشيء بحيث اذا ارتفع ارتفع شيء آخر دون العكس تقدمه بالطبع على الآخر

اذ لا كان صفة للملزوم متأخر عنه بالطبع مع انه يرتفع الملزوم عند ارتفاع اللازم دون العكس او لا يلزم من ارتفاع شيء

آخر دون العكس يكون متأخرا عنه وارتفاع ما بالذات ان يستلزم ارتفاع الذات الا انه ليس يلزم ارتفاعه تقدمه

تقدمه على ما بالغير والحاصل انه قد اعتبر في التقدم الطبيعي ان يكون المتقدم محتاجا اليه المتأخر واحتياج ما بالغير الى

ما بالذات غير لازم قوله يريد ان تخته على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة لقائل ان يقول الشارح عطف المعلول

لا شك في لزوم

بل اما عدم اعتبار الغير او اعتبار عدم الغير فان كان المراد عدم ...

او اللاوجود فلا يقال الممكن لو انفرد لا يستحق العدم

الشارح

عن العلة التامة في قوة وجوب حصول المعلول عن حصول العلة التامة وقد عبر عن هذه الحصة في الفصل الآتي
بالاشارة وعن تلك الحصة في هذا الفصل بالنسبة فان كانت رهانية فكيف صارت ههنا نسبة والا فكيف
صارت ثمة معبرا عنها بالاشارة وجوابه انه ذكر في الفصل الآتي البرهان عليها ولم يذكر في هذا الفصل الا مجرد
الدعوى فلذلك عبر عنها ههنا بالنسبة وثمة بالاشارة قوله والمنسوب اليه اما آدمي اي النسبة اما الى آدم
فقال آدمي الفصيح واما الى آدمي فقال آدمي بالمد والكسر وهو خطأ لوجوب حذف الالحاق في النسبة
قوله منه واشارة في الفصل حكمان احدهما ان الممكن لا يترجح على الآخر الا بسبب والنسبة عليه والثاني ان
سبحنه واجب اذا كان تاما يجب حصول السبب عنه والاشارة اليه وذلك لان المعلول لو لم يجب حصوله عن
العلة التامة كان صدوره عنها ممكنا اذ لا وجه للامتناع فلا بد له من سبب آخر لا الى نهاية فلم يكن ما
فرض علة تامة لا يقال لم لا يجوز ان يصير وجود المعلول بعد العلة اولى من العدم ولم ينته الى حد الوجوب لانا نقول
المعلول مع تلك الاولوية ان امتنع صدوره عنه فقد وجب وان لم يمتنع كان مع تلك الاولوية بحيث يمكن ان يصدر عنه
تارة ويمكن ان لا يصدر عنه اخرى فيحتاج ان لم يتوقف صدوره عنه على امر آخر كان ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساويين
على الآخر لا لمرجح وهو ممتنع وان توقف لم تكن العلة تامة ومن فوائد الامام ان الغرض من هذا البحث التنبيه على ان العالم
فان جميع الامور المعتبرة في مؤثرية الباري تعالى اما ان يكون ازليا او لا يكون والثاني باطل لانه لو كان شيء منها حادثا
لافتقر الى مؤثر فيعود الكلام فيه ويتسلسل فتعين ان يكون الامور المعتبرة في مؤثرية الباري تعالى في العالم ازلية فوجب
ترتب الاثر على العلة التامة ولا مخلص عن هذه الشبهة عندي الا بالفرق بين الترجيح بلا مرجح والترجح بلا مرجح
ويجوز الاول مفهوم ان علة بحيث يجب عنها ما يكون الشيء بحيث يصدر عنه آخر … بحيث يصدر عنه … فانا …
المحشيان ان قوم منا او توحيدهما لزم التركيب ولا لزم انضافه بصفتين في الخارج فتعدد الصدور …

التركيب وتعدد الصفات في الخارج والواحد الحقيقي وهو ما لا تركيب فيه ولا له جهات وصفات في الخارج يستحيل ان يصدر
عنه غير الواحد هذا القدر هو الذي اكتفى به الشارح في المقصود ولا اشكال عليه الا ان يقال ان …
الخصوصيتين متغايرتان في الخارج فيتوجه ولم لا يجوز ان تكونا وجوديتين في الخارج من حيث يجب عنه ب …
تغايرهما في العقل ولا تم انه يستلزم تغاير حقيقتهما في الخارج وهو ظ والجواب ان المؤثر ما لم تكن له خصوصية
بالقياس الى شيء معين لم يحصل منه ذلك الاثر وتلك الخصوصية امر وجودي والعلم به ضروري ثم ان تلك الخصوصية
بنفس ذلك الواحد كما في الواجب لم يصدر عنه الا اثر واحد ولا امكن ان يحصل عنه اثر آخر اعتبار …
وخصوصية الى ذلك الاثر وقد عبر الشارح عنها بالصدور والعرض ايضا في … آخر الفصل
ونحو ان يصدر بالحركات فانه لم يحصل له خصوصية بالنسبة الى الحركة ثم تصدر عنه تلك الحركة وقلنا ان …
المحركة فانها حالة واحدة مخصوصة بها فكذا سائر العلل الفاعلة لا تصدر عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها
مع كل منها خصوصية لا يكون لها بالنسبة الى آخر ومما يوضح هذا ان كل ممكن مسبوق بالوجوب وهو وجوب صدوره
عن العلة فوجوب صدور الاثر عن المبدأ الاول اما لذاته او لغيره فان كان لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات الكلام
فيه وان كان لذاته وذاته واحد حقيقي فلا يتصور منه بالذات حصول شيئين هذا خلاصة الكلام وهذا المقام
واما تقرير ما ذكره الشيخ فهو ان المحشي ان قوما ما لزم التركيب وان نزها عن ذلك الواحد يكون علة لهما الا ان المؤثرة
علة اللازم ولم يجوز ان يكون علة لاحدهما وغير علة للاخرى فلزم التركيب وينتهي الى التركيب ورد عليه الامام بانا
الى علة … لو كان ثابتا وجود شيئين وهو غير مسلم لكن لا تم ان الملزوم يجب ان يكون علة للازم فان …
اذا كان خارجا عن الشيء عارضا له لم يكن بد من ان يكون معلولا لا مقولا حقيقة العلة انما يجب يحيثها في علة
لا في كل علة والمنع الاول مندفع بما ذكرنا وكذا المنع الثاني لان الشيخ رضي الله لا الى الله تعالى ولا بد ان يكون علة

لهما ح وهذه القاعدة وان كانت كلية مطردة عندهم في جميع الصور ولم يبالوا الا ان العقل ربما يعرض
ويستدل عليه بما لا يعتد به ولا سيما اذا كان الدعوى اوضح والنقض زيادة الوضوح واليه اشار الشارح
لزيادة الوضوح قال وذلك لان الشيء ... وعلى هذا يكون قوله وكل ما لزم عنه اثنان معا لا من جهتها بوسط
فيلزم الحقيقة ... على الاطلاق بل المراد ما اذا كان علة لهما وهذا القيد انما يستفاد من خصوص الدلالة
بالله تعالى قوله وفي بعض النسخ زيادة او بالعرض ... اما ان يكون احدهما مقوما او لا يكون بل يكون كل
خارجا والاول يقتضي التركيب فالتركيب لا يتوقف على كونهما مقومين وان الشارح بينه من ماخذ آخر وهو ان
احدهما مقوما والاخرى خارجا عاد الكلام فيه الى ان ينتهي الى انه مقوم ما المراد بذلك اللازم في قوله حيثية
الاستلزام وذلك اللازم هو احد الشيئين المعلولين الحاصل بحيثية الاستلزام قوله يلزم منه تركب ما في ماهية
الشيء لما ذكر ان جميع الاقسام ينتهي الى التركيب في اقسام التركيب والظاهر من كلام الشيخ ان الحيثيتين اذا كانتا مقومتين فاما
ان يكونا مقومتين للماهية او للوجود او بالعرض ... بل على التركيب فاما ان يكون التركيب في الماهية او في
الوجود او فيهما بالعرض ان يكون حيثية للماهية وحيثية اخرى للوجود قال الشارح قال التركيب اما في نفسه او في وجوده
بعد كونه شيئا اذ كان شيء في نفسه ينضم اليه الوجود كان مركبا من الوجود والماهية او يكون التركيب بحسب عروض
الحيثيات وانما حمل كلام الشيخ على هذا لان التركيب في الوجود غير معقول ووجه الحصر ان يقال التركيب في الشيء اما
قبل الوجود او مع الوجود او بعد الوجود ... التركيب في الماهية كتركب الجسم من المادة والصورة والاول ...
... الشيء ولا والثاني كتركب الموجود من الماهية والوجود والاول كتركب ... من اجزائه ...
اذ فرض كلها المجموع وهذا الذي حمل الشارح عليه ان حصول التركيب بالعرض غير معقول وان ...
يستحيل ان يكون مركبا منها ... قوله عارض الفاضل ... ان ...

الشأن

لكان حيثية التقويم غير حيثية الاستلزام
فلا بد ان يكون لحيثية الاستلزام سببا
ان كان خارجا مرمر

اما التركيب قبل الوجود فهو التركيب في الماهية واما
التركيب مع الوجود فهو تركب الجسم مع الوجود و
اما التركيب بعد الوجود فهو تركب الشيء بانضمام
... واحد ... التركيب ...
بعد الوجود مرمم

الامرين

الامرين ما تركب العلة او تعدد الصفة كما نص الشارح عليه في قوله ان هو شيئان او شيء موصوف بصفتين والامام
حمل كلام الشيخ على ظاهره وحكم بوقوفها ... اختار المحققين مفهوما ... على تركيب العلة في الحقيقة لا غير ثم اورد
عليه نقضا لا رد ان ... الدليل المذكور ... لزم ان لا يسلب عن الواحد الا شيء واحد فانه لو سلب عنه شيئان
كالشجر والحجر فمفهوم سلب الشجر عنه غير مفهوم سلب الحجر فان كان احد المفهومين مقوما لزم التركيب وان كانا عارضين
لزم ان يكونا معلولين فعلته لاحدهما غير علته للآخر ويعود الكلام فيتسلسل او ينتهي الى التركيب وان لا يتصف الواحد
بصفة واحدة فان المفهوم من اتصافه بالجلوس مثلا غير المفهوم من اتصافه بالقيام ايضا وان لا يقبل الشيء الا احد
الاشياء والا لكان قبول احدهما غير قبول الاخر وهذا النقض مندفع بالمتغيرين المذكورين لورودهما
لا على اصل الدليل وتحرير جواب الشارح ان السلب والاتصاف والقبول ... لاختلاف الحيثيات اعتبارات
فان السلب يتوقف على مسلوب ومسلوب عنه فالسلب عن الشيء بالقياس الى مسلوب غيره بحسب مسلوب آخر وكذا
اتصاف الشيء بوصف غير اتصافه باخر وقبول الشيء لمقبول غير قبوله لآخر وكما ان السلب عن الشيء واتصافه وقبوله
تعدد كذلك الشيء يتعدد بحسب تلك الحيثيات وتعدد والاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة لا يحتاج الى
السلب والاتصاف والقبول بحسب تعدد الشيء لتعدد الحيثيات واما الصدور فانما يتوقف الا على شيء هو
ذات العلة لم يكن له حيثيات متعددة فتعدده لا يكون الا بالتركيب فلهذا استلزم تعدد الصدور التركيب ولم يستلزم
تعدد السلب والاتصاف والقبول التركيب وانما قلنا الصدور لا يتوقف الا على امر واحد لانه لو توقف على امرين ...
لاستحالة تعدد الواجب فيكون الصدور متوقفا على امرين ويلزم التركيب ولا ... الممكنات الى المبدأ الواحد هذا
الكلام ههنا وفيه نظر لان الشيء المسلوب عنه او الموصوف او القابل اذا كانت له حيثيات فتلك الحيثيات
كونه اعتبارية ام لا ... ان يكون تعدد الصدور بحسب اختلاف حيثيات اعتبارية واما ان يكون خارجية فيلزم

الصدور

لانها اما ان تكون مقومة فيلزم التركب وعارضة فيلزم ان يكون علة لهذا غير علته لذلك فيلزم آخر فالحجة

ما الدفع اصلا ولئن تركنا عن هذا المقام فذلك الصدور آخر متعدد بحسب تعدد الجهات والغير يعد عنه ولا يلزم

على ان يكون لاحدها صدور وهلم جرا فانما يلزم ذلك لو كان لاحدها صدور وبعض صدور آخر وهذا الصدور

الصدور المفروض كالو فرضنا صدور شي عن شي فهذا الصدور يتوقف على الصادر والمصدر والصادر

صدور وهو نسبة ذلك الصدور ولا نشك اصلا وقولنا الصدور يطلق على معنيين مطلوبية آخر لان هذا الكلام

ليس في العرف ولا بحسب اصطلاح القوم بل الصدور غير الاضافي غير معقول والبيان الصحيح ان يقال ههنا شي هو الصدور

وحقيقة الصدور والصدور وما زاد من اضافة الا ان حقيقة الصدور وهي الخصوصية التي للعلة التي اشار على

اشار اليه فيما قبل هذا **قوله** واحتجوا على ذلك انه لو لم يكن كذلك اي لا بد من تجرد علة العقول عن العلة التامة واما انه

ذلك يلزم القول بحوادث لا الى نهاية لان واجب الوجود على ذلك التقدير لا يمكن ان يكون علة لحادث والا لزم

صدور الحادث عنه يتوقف على حادث آخر وهلم جرا وتقرير الوجه الاول انه لو وجدت الحوادث لا الى اول

ان يكون كلها ومجموعها موجودا او لا والاول باطل لاستحالة انحصار غير المتناهي وكذا الثاني لان كل واحد منها موجود

الكل موجودا وعلى محاذاة الكتاب فلو وجد الحوادث لا الى اول يكون كل واحد منها موجودا فيكون الكل موجودا

ان يكون ما لا نهاية له كلية حاصرة في الوجود وهو ممتنع وعلى هذا لكون قوله وان لم يكن لكلية حاصرة لا جزائها فانها

في حكم ذلك مستندا لا حاجة اليه اصلا **قوله** لان ذلك مستند الى قدم الفعل الحكماء استدلوا على قدم العالم

ثم قالوا وجهان الاول من حيث الفاعل وتقريره ان الواجب لذاته واجب في جميع صفاته الاولية وكل ما يحتاج اليه في التأثير

حاصل لذاته وقد ثبت ان المعلول لا يتخلف عن العلة التامة فيلزم قدم الفعل المتصل بالاولية لخروج الصفات

والثاني من حيث الفعل وتقريره انه لا يجوز ان يكون فعله قد حدث بعد ما لم يوجد لان العدم الصريح لا يمتنع فيه ان يكون

اسباب كالفاعل عن الحادث اولى في بعض الاحوال من ايجاده في بعض حتى يكون الصدور ثم عن الفاعل في بعض الاحوال

من صدوره في بعض لما كان صدوره واجبا كان في جميع الاحوال ولا صدوره كان في جميع الاحوال فيلزم ما قلنا

الفعل او عدمه بالمرة وهذا بالحقيقة رد على من قال انه احدث في الوقت لانه كان اصلح لوجوده او لانه كان ممكنا

وهو القرينة الاولى والثانية وتقييد العدم بالصريح احتراز عن عدم الحادث المسبوق بمادة **قوله** واما ما يحتج

منها ما هو على الجواب فقد بينه وهي ان الشي معنى توقف الحادث على حادث آخر واحتياجه اليه انهما موجودان معا

توقف وجود الثاني على وجود الاول ويحتاج اليه بل معناه التوقف والاحتياج في العدم اي انهما معدومان معا

لان الحادث الآخر لا يوجد مع الحادث الاول فالحادث الآخر لا يوجد الا بعد الحادث فعلى هذا يتوقف

على انقضاء ما لا نهاية له لان كونه فيما مضى وقت لا يوجد فيه شي من الحوادث ثم منذ الحوادث يقتضي ما لا نهاية

منها ثم يوجد هذا الحادث ثم شرع يستفسر ويقول لم يلزم ان يكون وجود هذا الحادث موقوفا على انقضاء ما لا

نهاية له حتى يصل النوبة اليه وهو ممتنع اذ عندنا ان هذا الحادث وجد بعد حوادث غير متناهية وجد كل منها

مادام انه تم الجواب عن صورة النزاع واذ عندنا ذلك يمتنع وهو ان يكون وقت ما لا يوجد فيه حادث اصلا

بعد ذلك الوقت حوادث لا نهاية لها ثم بعدها هذا الحادث فلا يلزم اللازم وانما يصدق لو كان فيما مضى وقت كذلك

وهو اول المسألة على ان كل وقت فرض لا يكون فيه من الحادث الاخير الا عدد متناه ففي جميع الاوقات كذلك

لا يزول عنك من الجميع بين كل واحد واليه اشار بقوله بل اي وقت فرض آخر وقول الشارح وكان وجود

اليوم يحتاج الى ذلك الوقت موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له مشتمل على التناقض لانه فرض ذلك الوقت بحيث لا يوجد فيه

من الحوادث مكيف صح فيه وجود الحادث اليومي اللهم الا ان يراد بذلك الوقت اليوم اي وجود الحادث اليومي

في اليوم يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له لكنه خلاف الظاهر بل هو الشق الثاني من استفسار ولا يخفى ههنا ان يقال

(الاول ان المتكلمين لما اثبتوا اول الاوقات واول الحوادث ٢٢٢)

عندهم فنقول لو كان قبل كل حادث حادث لا الى النهاية يكون وجود هذا الحادث موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له
في اوقات متناهية حتى يكون من الاوقات ما لا يوجد فيه حادث فلا نسلم الملازمة وان اردتم وقف الحادث على انقضاء
ما لا نهاية له في اوقات غير متناهية فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع قوله مراده ان الشارح في تعليق والحدوث
سهل جواب سؤال الامام وهو ان مسألة الوحدة اجنبية عن مسألة القدم والحدوث لا تعلق بينهما فان قدم المحدثات
لا يستلزم وحدة مبداها ولا كثرته وكذا حدوثها فلا اثر للقدم والحدوث في مسألة الوحدة فعلمها مسألة
الوحدة في قوله تعالى تحصل واجب الوجود عن تحصيل الجواب ان المراد التصريح في مسألة التوحيد الفارق بين
مسألة القدم وقد اشار الامام الى هذا الجواب والله اعلم بالصواب قوله النمط السادس لما رجح هذا النمط شبهه
امور الغايات ومبادئها والترتيب فلا تناسب ما ذكره الشارح قال الشيخ في هذا النمط في اولا اغراض الغايات
العالية ثم اتبع ذلك بان حركات الافلاك وهي تشبهها بالعقول وكل ذلك كلام في الغايات ثم اثبت مبادئ العالم وهي
العقول ولما كان بيان الغايات مفضيا الى اثبات العقول اقدم ما احتج في الدليل الآخر على وجودها ثم شرع في ترتيب
الموجودات فقد رتب المباحث في النمط على ما عنون به هذا خلاصة ما ذكره الشارح وقول الامام اول ما ذكره
في هذا النمط ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله لان القصد ليس من هذه مسألة ما يتبين المطالب
الى انه تعالى مختار ولا بد من القول بالارادة فلو كان كل فاعل بالقصد والارادة مستكملا بفعله واندفع بل القصد
ان كل فاعل للغاية مستكمل بفعله واللازم منه هو ان لا يكون الباري تعالى فاعلا للغاية لانه لا يكون فاعلا بالقصد
الارادة حتى يكون مختارا فقد بطل الوجه الاول واما توجيه الوجه الثاني فهو انه لما استدل على القدم بان الفاعل يجمع جميع
الفاعلية وحينئذ يكون فاعلا في الازل كان عند القائلين بالحدوث انه فاعل بالقصد والارادة فهو [illegible]
خلق العالم في وقته وابطال ذلك يدفع هذا العقد وفيه نظر لانهم يجوزون للباري تعالى ارادة يخلقه وانما

الازلية

ان وجود هذا الحادث موقوف على انقضاء ما لا نهاية له

واحدا خال

مستكملا بفعله لزم ان يكون تعالى

الازلية فهم قائلون بها كما مر آنفا قوله وهذا الكلام كعكس نقيض الاول لو كان نقيضه اما قال لو كان نقيضه لم يفهم
المعنى وتعريف الشيء ليس نقيضه [illegible] وتعريف مفهومه فلا يكون القول المركب من المعروف والمعرف نقيضه واما
انه كعكس نقيضه لان هذا الكلام اشارة الى قول الشيخ فان احتاج الى شيء آخر فهو [illegible] وهو عكس نقيض الاول
لو كان نقيضه وهو قوله غير متعلق بشيء خارج عنه وانما [illegible] في المعنى ومحموله عكس نقيض موضوع الاول وهو المعنى وان
كان في [illegible] وكلام الشيخ انه انما اعتبر في المعنى الاستغناء في الامور الثلثة لانه لو افتقر في شيء منها لم يكن
يكون غنيا وقد [illegible] كذلك [illegible] قال الامام ما افتقر المعنى انه الذي لا يفتقر في احد الامور الثلثة كان المفتقر في
مقابلته وهو المفتقر في احدها [illegible] كلام الى انه لو افتقر في احدها افتقر في احدها ولا فائدة فيه اجاب الشارح
[illegible] الاول الاتم ان معنى المفتقر هو المفتقر في احدها بل المفتقر منه لتحققه في الاضافات المحضة وفي
غيرها وحمل الاعم على الاخص مفيد وان سلمنا ان معنى المفتقر ذلك لكن لا نسلم ان حمله على المفتقر في احدها خارج من
قانون الخطابة فان الحد يحمل على المحدود ويكون ذلك مقدمة خطابية مذكورة لمعنى المحدود [illegible]
ويعلم من التوجيه ان [illegible] الشارح هذا [illegible] على [illegible] الترتيب الطبيعي [illegible]
المفتقر حمله الشيخ مقابلا للغني ولا يجوز ان يكون [illegible] والاخص ان صدق على الغني فلا يلزم [illegible]
ما قال انه خارج عن قانون الخطابة فكر المعنى الواحد في الخطابة والمحاورة ايضا [illegible]
[illegible] لا يستعمل فيه الخطابة [illegible] من اختلاف النسخ الطريق الثاني ان الامام [illegible]
هذا الفصل انه في [illegible] الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية [illegible]
[illegible] بان المحدود [illegible] لم يكن في هذه القضية [illegible]
المفتقر في شيء منها لكن لا يلزم [illegible] الى ان يكون [illegible] حمل المفتقر عليه فائدة فان السامع [illegible]

بل لانه جار على قانون الخطابة

بل يوجد ما يحمد عليه فضلاً وتقريب معناه الى فهمه **قوله** واعلم ان الشيء الذي اخص من هذا الفصل ان الفاعل لغرض
مستكمل به وذلك لان من فعل الغرض يكون ذلك الفعل احسن واولى له فيكون ذلك الفعل لاشتماله على ذلك الغرض احسن
واولى من الترك واذا لم يفعل لم يحصل ما هو الاحسن والاولى بل ما هو الاحسن من غيره فهو شيء مسلوب الكمال فان قيل انما يلزم ذلك لو
كان ذلك الغرض عائداً الى نفسه اما اذا كان عائداً الى غيره فلا اجيب بانه اذا فعل الغرض عائداً الى غيره لم يفعله الا
اذا كان ذلك النافع للغير حسناً واولى من الترك واذا لم يكن غرضاً له فيعود الالزام فان قيل يفعل لا لغرض عائد الى
نفسه والى غيره بل لان الفعل حسن في نفسه اجيب بان الفعل الحسن في نفسه لا يفعل الا لاجل انه حسن في نفسه لا لانه
احسن من الترك بالنسبة اليه وانه يمدح عليه هذا حاصل الفصل الثالث **قوله** فافهم ما نفي
الغائية المبدأ العالي اما لذاته وهو الله تعالى واما لعلته وهو سائر المبادي العالية ولما اشار ان الفاعل لغرض مستكمل
بفعله فالمبدأ العالي لا يفعل الغرض في السافل ولا يستكمل العالي بالسافل وهو ح واما المبدأ الحق فلا غاية لفعله
بل هو غاية لجميع الاشياء كما انه مبدأ لجميع الاشياء لان الصادر عنه اما ان يكون صدوره لغرض او يكون صدوره لذاته
والاول باطل والا لزم الاستكمال بالغير فتعين ان يكون صدوره لذاته فيكون هو غاية الشيء ولا معنى للغاية الا هذا كما
كان فاعلاً لذاته تام الفاعلية لم يكن فاعليته لامر زائد والعلة الغائية هي التي ينتهي اليها علية الفاعل فهو ان يكون في الغاية
يكون غاية تامة فكما انه مبدأ الاشياء كذلك لاجله الاشياء واما المبدأ العالي فهو وان لم يكن له غاية في السافل
المبدأ الاول لما كان غاية لوجوده فهو لا محالة يكون غاية بالحقيقة فهو مسلوب الغاية بالنظر الى ما تحته لا بالنظر الى ما فوقه
واما المبدأ الحق فهو مسلوب الغاية مطلقاً والى جميع الاشياء تقول انما سلب الغاية عن الحق الاول مطلقاً لانه
هو كبعضه لما قبله لانه ليس هناك فان هذا الحكم العام من لوازم الفاعلية المذكورة
قال وسم هذا الفصل بالتزييف **قوله** وعلة ذلك يكون كل شيء منه اي علة كون كل شيء له يكون كل شيء منه

الذي

اي الفاعل والغاية معاً فلما كان الفاعل لغرض لغاية وهو فاعل الكل شيء يكون غاية لكل شيء لكن انما يثبت ان الفاعل
نفس الغاية لو ثبت ان الفاعل لغرض مستكمل به كما ذكرنا فصح ان يكون الفصل معنوناً بالتزييف لابطاله كون
الفاعل لغرض العلة فتعلل كونه غاية بكونه فاعلاً لتعلل الشيء بنفسه لانا نقول الاتحاد في الوجود والتغاير
في العقل ولا محذور **قوله** لفظة ينبغي مجملة يراد بها ان الحسن العقلي اقول الاجمال انما نشأ لو كان لفظ
ينبغي موضوعة للحسن العقلي او الاذن الشرعي وهو ح غاية ما في الباب انه يستعمل هذه اللفظة في الحسن العقلي
او المأذون الشرعي لكن لا يراد بها الحسن العقلي او الاذن الشرعي بل مفهومها اللغوي وهو كونه حقاً وثابتاً
فاذا قيل العلم مما ينبغي لوجوده بان العلم حسن عقلاً بل المراد انه منشأ لحصول ما ذكر وان كان حسناً عقلاً
كذلك النكاح مما ينبغي لوجوده انه مأذون شرعاً وان كان مأذوناً شرعاً ثم انا لانم ان الحكماء لا يقولون بالحسن العقلي
فان الحسن العقلي يقولون على معان كون الشيء صفة كمال وملائماً للطبع ومقتضياً للمدح والحكماء قائلون بهذه المعاني
كلها اما بالاوليين فظ واما بالمعنى الثالث فلان فضائل الاخلاق عندهم مقتضية للمدح ورذائلها مقتضية للذم
الشارح سيصرح بمباحث شرح الحسن والقبح في هذه الفصول العقليين وكانه غفل عن هذا المنع هنا **قوله** على
ما سيصرح به ومنع انحصار ما ينبغي فيما ذكره من المعنيين وهو ظ **قوله** وكذلك القول في الدواء الصحيح هذا جواب
سؤال آخر تقديره انا لا نسلم ان الدواء الصحيح للبدن او ازالة المرض غرضه صحة البدن وازالة المرض ولا نسلم ان صحة البدن
المرض مما ينبغي فهو لافادته ما ينبغي بلا غرض فيلزم ان يكون الدواء فاجاب ان الدواء لا يفيد بالذات الا الكيفية في
ملائمة البدن ومضادة المرض ثم انما يوجب الصحة وزوال المرض فهو لا يفيد بالذات الصحة او ازالة المرض وهكذا حال
الفاعلات الطبيعية فان كل فاعل طبيعي يفعل شيئاً وذلك الفعل لها بالذات واما انه كمال الغير فهو العرض
هيئة افادة الدواء الى الصحة وازالة المرض افادة لا انها تقصد بالذات الطبيعة

الصادرة للمرض وهو امر عرضي فيه موجب ان يكون حادا بالنسبة الى تلك الكيفية الملائمة وهي الحالة في مادة البدن
وبعينه الى الدواء الحار اذا ورد على البدن المبرود المزاج احدث فيه كيفية الحرارة وهي مما ينبغي لذلك البدن
كذلك المخرج اذا ورد على الفعل الصحيح على ان المراد بالذات ان كان للاوسط لزم ان لا يكون تحيته اولى القياس الى
معلول معلوله حادا بل لا يكون حادا الا بالقياس الى شيء واحد فقط لان غرضنا انما هو الاواسطة او بواسطة فاحكام
الاعضاء ممكن ان يوجب الموت والجواب عن جميع النقوض ان القصد معتبر في معنى الجود والشيخ لم يعرف القصد على تقابل مقيدا
بالعوض فدل بحسب المفهوم على انه مطلق ولولا القصد في الاعضاء الاخرى لم يكن له فلا دليل له وهو مساو لكل
والتوضيح ... القصد في معنى الجود فلا اقل من اعتبار الشعور بالقصد ويخرج منه جميع النقوض قوله فاذا
ان كان فاعلا بطبع من غير ارادة او ارادة فهو مستكمل بفعله واليه اشار في الفصل المتقدم بان الشيء الاحسن ان يكون
غيره عنه فلم يكن عنه لم يحصل الا الاحسن فهو في حد ذاته مسلوب كمال وان كان لم يعتبر فهو مستفيض بفعله كمالا
في مقابله فعله التخلص من النقص واليه اشار في هذا الفصل بقوله الشيء الذي فعل شيئا لو لم يفعل قبح به او لم يحسن منه فهو
متخلص من الذم اي مستفيض على افتراء وهذا البحث اشارة الى الفرق ... واعلم ان هذا الكلام الفاعل بالارادة
وقد ذكر شارحها في موضع اخر منها بحثا يقرر المنافاة فقال اذ لا يجوز صدوره عنه بقصد وارادة وقال ...
في هذه الفصول ان كل فاعل بالارادة مستكمل اهو مقدمة في اثبات الغرض من ... ذلك ينافي ما سيأتي ان الله
تعالى فاعل بالاختيار ولعل المراد هنا التنبيه على ان الفاعل بالارادة لغرض وهو لا يوجب ان لا يكون فاعلا بالارادة لا لغرض
قوله هاهنا شيئان اشتركا في الموضوع القضية المذكورة في الفصل الثاني قوله فهو مسلوب كمال او متخلص مما ...
لو لم يفعله لم يكن عنه ما هو حسن به والموضوع في القضية المذكورة في هذا الفصل هو الذي يفعل شيئا لو لم يفعله لقبح به او لم
يحسن فقد اعتبر في موضوع القضية الثاني احد الامرين اما قبح الترك او عدم حسن الترك فلا اشتراك بين القضيتين في نحو

القضية الاولى ... الفعل وفي موضع ...

الموضع بل لا بد ان يلزم من الموضع عدم ان ترك الحسن لا يحسن ان يكون قبيحا وما لا يحسن تركه لا يلزم ان يكون فعله حسنا
من الجائز ان لا يحسن الترك ولا الفعل واما محمول القضيتين فمختلفان في تغايرهما اكثر فان المتخلص المستفيض اعم
بالعام لان المتخلص من المذمة مستفيض وليس كل مستفيض متخلصا من المذمة لجواز ان يستفيد في مقابله فعلا كمالا قوله
لا يعد ان طلب مخلصا كان ... فنقول قد علمنا ان المبدا الاول لا يفعل لغرض اصلا والمبادي العالية لا تفعل لغرض في
السافلات ولا شك ان صدور الموجودات على الترتيب والنظام الاعلى بها اكثر بحسب طبيعته ولا جزاف واتفاق في صدورها
من المبادي على ذلك الوجه باي وجه يتصور احسب ان ذلك لعناية الباري تعالى بها وهي تمثل في ذات النظام اللائق في
العلم السابق بان الباري تعالى حاضر لسائر الموجودات ومن اوقاتها الازلية حتى انه حاضر لكل موجود موجود في وقته
فتلك الموجودات فائضة عنه في اوقاتها كما هي حاضرة له ولعل الفرق بين هذا المعنى والقضاء اعتبار الوجه الاصلح في
دونه قوله والتقصير في الغرض لما كان المحط في الغايات اراد ان يتعين غايات افعال الموجودات ولما كان الموجود اما
واجبا او ممكنا والممكنات اما جواهر مجردة عن المادة او غيرها والجواهر المجردة عن المادة اما متعلقة بالاجسام تعلق التدبير
وهي النفوس او غير متعلقة بها وهي العقول بين اولا ان الواجب لا غاية لفعله بما ذكر ووصف بعد على الدعوى ثم اكده
بالوصفين الاخرين ثم جعل الحكم عاما للمبادي العالية وما وقع عن العقول شرع في غاية افعال النفوس وهي اما ...
او ارضية هذا هو ترتيب ... البحث في غايات هذا النمط قوله ما معنى انه لزم ان لا يكون غنيا او لا ملكا ولا جوادا ان
عنه انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم ومتى لم يفعله كان مستحقا للذم فلم قلتم ان ذلك يقبح وهل هذا الا الزام
نفسه ... ان يجوز ان يستفيد الله تعالى من ذلك الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع ما وقع الا فيه ولذلك
معنى اخر فلا بد من بيانه هذا هو عبارة الامام واقول لا شك ان الاستفسار انما يكون حيث الاجمال واحتمال اللفظ
لمعان وقد بين مفهومات الغني والملك والجود وبين حمل سلبها لازما فلا اجمال هاهنا ولو فرضنا ...

غايات افعال المبدا الاول والمبادي العالية ... اولا

فلسلب ذلك لا وصاف ولا يحمل ذلك المعنى وهو انه متى شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل التحقيقه فهو استفسار لمعنى الحمل
اصلا وهو قبيح في المناظرة ملاحظا ان الايجاب الجحود ملازم له الا بحسب الاعتقاد واما قوله وهل هذا الا الزام الشيء على
نفسه فقد حققه الشارح بانه يلزم ان يكون المقدم عين التالي وهذا القدر فيه ما فيه لان غاية ما يلزم من الدليل ان
لو كان فاعلا بالقصد والارادة لكان ذلك الفعل اولى من الترك فانه لو تساوى الفعل والترك بالنسبة اليه يستحيل
ترجيح الفعل على الترك ولو كان ذلك الفعل اولى من الترك فهو طالب تلك الاولوية ومحصل لها اذ ذلك الفعل ولو كان
كذلك لكان مستكملا بفعله يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فههنا مقدمات اربعة ولا تقدم فيها عين ذلك
التالي بل التغاير بينها وبينه ظاهر لا يخفى على ان قوله في الجواب ما معنى قوله الباري كفاية او فعل بالارادة لم يكن غنيا
يدل على ان المقدم هو كونه فاعلا بالارادة فكيف يكون عين قوله متى شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل ولعل المراد ان
بقوله يلزم ان لا يكون غنيا انه مستكمل بفعله فهو الزام الشيء على نفسه اذ الكلام في انه لو كان مستكملا بفعله كان مستكملا
الا انه فرض للاستكمال صورة الوجوب لكون الاستكمال فيها اظهر ولهذا قال الشارح معناه لو فعل على وجه [illegible]
كاملا لذاته قوله فلنشتغل في هذا النمط الثالث بتحرير هذه المسئلة من الابتداء ليرتبط الكلام فيه الى الانتهاء
بتكرار بعض ما سلف في تذكرة الدليل ما يحتاج اليه اثبات النفس وتقول قد سبق ان الحركة الدورية السماوية ارادية لان حركة الجسم
البسيط اما قسرية او طبيعية او ارادية اذ مبدأها اما خارج المتحرك فهي قسرية او لا واما ان يكون مع شعور وارادة
ارادية او لا فيكون طبيعية ولا يجوز ان يكون حركة الفلك طبيعية ولا قسرية فتعين ان يكون ارادية اما انها ليست طبيعية
كل حد من حدود المسافة تركه بالحركة المستديرة يكون تركه هو التوجه اليه فلو كانت طبيعية لزم ان يطلب الطبع [illegible]
واحدة الى ما يهرب عنه بالطبع ويكون طالبا [illegible]
متروكا بالطبع والمتروك بالطبع مطلوبا بالطبع واما انها ليست قسرية فلان القسر على خلاف الطبع فلا يتصور الحركة القسرية حيث لا طبيعة

ولو كان مستكملا بفعله

الحركة القسرية وههنا سؤالات الاول انا ما ذكرتم في الحركة الطبيعية يقتضي ان لا يكون حركة الفلك ارادية
لان ترك كل وضع لما كان عين التوجه الى ذلك الوضع فلو كانت الحركة ارادية لكان ذلك الوضع مرادا وغير مراد
في حالة واحدة والدفع والجواب عنه بجواز كون الشيء مرادا وغير مراد من جهتين فان مبدأ الحركة اذا كان ذا شعور
جاز ان يختلف اغراضه بخلاف ما اذا كان عديم الشعور اذ لا يتصور اختلاف الجهات والاغراض ثمة الثاني انا لا نسلم ان ترك
وضع هو التوجه الى ذلك الحد او الوضع بل ترك حصوله في حد او وضع او توجه الى مثل ذلك الحصول في ذلك
او مثل ذلك الوضع ضرورة انعدام ذلك الحصول وذلك الوضع بتركه وامتناع اعادة المعدوم [illegible]
ان يطلب وضع معين بالطبع وتركه بالطبع مما لا يتصور بخلاف الارادة على ما تقرر فيما سبق الثالث هب ان ترك
كل وضع عين التوجه الى ذلك الوضع لكن لا نسلم انه يلزم منه ان يكون الحظ بالطبع متروكا بالطبع [illegible]
لو كان الحظ هو الوضع وهو ممنوع لجواز ان يكون الحظ غير الحركة او شيئا اخر والجواب ان الحركة ليست مطلوبة لذاتها
بل هي انما تطلب لذاتها بل تقتضي التادي الى الغير فيكون الحظ ذلك الغير والحظ بالحركة اما الكم او الكيف او الاين او الوضع
والثلاثة الاول منتفية ههنا فتعين ان يكون الحظ الوضع الرابع انا لا نسلم ان القسر لا يكون الا على خلاف الطبع فيجوز ان
يكون على خلاف الارادة حيث يريد السكون في الوضع ويقسر على الحركة عنه ولئن سلمنا فلا نسلم انه يلزم من نفي
الحركة بالطبع انتفاء القسر لجواز ان يقتضي الجسم السكون بالطبع ويتحرك بالقسر والمعتمد في ذلك ما مر في النمط الثاني
ان مبدأ الحركة الفلكية طباعي واذ قد ثبت ان الحركة السماوية ارادية فمرادها اما ان يكون جزئيا او كليا والاول باطل
لانه اما ان يكون ممكن الحصول او لا فان كان ممكن الحصول فاذا ناله انقطع حركته والا استحال طلبه ومذهب ارسطو
ان المباشر لتحريكات الفلك هو النفس المنطبعة فيه فعلى هذا لا يكون مرادها كليا اذ المراد لتحريك الفلك لا بد ان
يكون مدركا والمدرك الكلي يمتنع ان يرتسم في القوى الجسمانية وظهر ان يجيبوا عن ذلك الدليل باجوبة احدها انا

انه لو حصل المراد الجزئي بنفس الفلك وانما يكون كذلك لو لم يستعد بواسطة نيل ذلك المراد لان يعاد جزئي آخر
وهلم جرا الى غير النهاية حتى كلما حصل له وضع جزئي طلبه يستعد لوضع آخر جزئي يطلبه ولهذا تحرك دائما ثم
لا يقال انه اذا كان الجزئي ممتنع الوقوع يستحيل طلبه ولا يجوز ان يكون تخيلا وطلبه ربما يحصل في ذلك من القوى
الجسمانية ليس ممتنعا جميع ذلك لكنه يستلزم فرض المراد الكلي ان يكون ممكن الوقوع اولا الى آخر ما ذكره ثم اقام
ان المراد كلي يفيد الارادة الكلية لا يكون الا ذاتا مجردة مفارقة لكن الحركات الجزئية والاوضاع الجزئية لا تحصل
الكلية لان نسبة المراد الكلي الى سائر الافراد على السوية فلا تخصص بعضها بالوقوع فلا تحصل بعض تلك الافراد
بارادة جزئية تنبعث من تلك الارادة الكلية والمراد الجزئي لا بد ان يكون مدركا ولا تنتقش في الذات المجردة
قوة جسمانية فلا بد ان يكون في الفلك قوة جسمانية ترتسم فيها المرادات الجزئية والاوضاع الجزئية المتشابهة جرم الفلك
لا تختص ببعض اجزائه بتلك القوة دون البعض بل هي سارية في جميع الفلك فالفلك الموضوعة كالحال …
غير … وهي في جميع الجرم والذات المجردة كالنفس الناطقة ثم ما شك ان يباشر تحريك الفلك ذات مجردة
الجوهرة ان كان ذو جسم كالانها حاصلة بالفعل فهي العقل والا فهي النفس ولا تحتاج اما ان يكون مباشر التحريكات هو العقل
ان يكون هو العقل بوجوه منه الوجه الاول ان محرك السماء مستكمل بحركته والعقل لا يكون مستكملا بفعله
بحجة نظر في جميع كمالاته حاصلة فيه بالفعل الوجه الثاني ان محرك السماء له ارادة كلية وارادة جزئية والعقل ليس له
الا الارادة الكلية ولا الارادة الجزئية اما انه له الارادة الكلية فلان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم بل هو اما
موجودا ومعدوما ولا يجوز ان يكون العقل مراده موجودا وهو طالب له ولا ان يكون مفقودا وهو محال لا محالة
واما انه ليس له ارادة جزئية فلان المرادات الجزئية لا تنطبع الا في الجسمانيات والعقل منزه عن القوى الجسمانية هذا هو
المقرر المطبوع على المتن وعلى الشرح اه فمن قوله الثاني ان المراد الكلي الى قوله بل يكون كالانها حاصلة …

الى ان العقل ليس له مراد كلي في قوله ولا شك جزئية متجددة وكلمة ولا اشارة الى نفي الارادة الجزئية عنه وقوله المحرك
السماوي علاوة فذلك اشارة الى صغرى القياس والى اثبات الارادة الجزئية لانه يفهم منه ان ويجعل كبرى القياس
النتيجة ان العقل ليس محرك السماء والحط عكسها او في هذا الدليل خلل لان قوله المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم
لا يكفي في نفي المراد الكلي اما ان يكون موجودا او معدوما وهما ممتنعا الثبوت للعقل وكذا قوله فانه من العقول جزئية
وتصرم على الاختصار كان اثبات الارادة الجزئية كان … تجددها وتصرمها … في الاستدلال الا ان يقال
ذلك بناء الى دليل آخر وهو ان محرك السماء له ارادات جزئية تتجدد وتتصرم لصدور الحركات والاوضاع المتجددة
المتصرمة عنه وتوقفهما على ارادات كذلك والعقل ليس له ارادات متجددة ومتصرمة لانه موجود دائم متشابه الاحوال
ثم ان هذا الاستدلال ثبوت الارادة الجزئية ونفيها كما كان ذلك استدلالا لا ثبوت الارادة مطلقا ونفيها
وجه واحد لان احدهما ان الدلالة المذكورة على نفي المراد الكلي عن العقل انما المراد الجزئي اخص عنه فانه لو كان
مراد جزئي لكان مطلوبا كما طلبه ومفقودا بحصوله فنقول ثم كذلك لا لانه يختص بنفي الارادة الجزئية التي هي
انها بالقوى الجسمانية والعقل منزه عنها وكانه بنفي الارادة الكلية نظرا الى الارادة الجزئية نظرا الى …
ثم لم يكن للعقل ارادة كلية ولا ارادة جزئية فلا يكون له ارادة اصلا فنقول انما الحصر انه ليس له ارادة لتحصيل الحركة
انما قامت عليه ولا يمكن ان يكون العقل مراده موجودا دائما اما كلي وجزئي الوجه الثالث ان المباشر لتحريك السماء
لا بد ان يكون متعلقا به تعلق التدبير والتصرف مرتبطا به ارتباط نفوسنا بابداننا ليستعد الآلات بواسطة جسم
الجوهر العقلي لا يكون كذلك فلا جرم … مبدأ الارادة الكلية ليس نفس السماء معناه انه لما كان العقل
لم يرتبط بالجسم ارتباطا تاما … كان مبدأ الارادة الكلية هو العقل ولم يكن نفس السماء اي لم يرتبط به ارتباط
بالجسم وقد ثبت انه كذلك هف قوله لانه لم يرد ان يصرح الخ اعلم ان الاسناد في ارسطو هو ان المباشر التحريك الفلك

هو النفس المنطبعة وهما الارادات الجزئية فلما استدل الشيخ على وجود مبدا الارادة الكلية ثم استحسن ان يصرح

بان ذلك مذهب ارسطو ظهر ذلك قال ان كان **قوله** ولا يمكن ان يقال تحركات السماء لداع شهواني او غضبي في النسبة

للافلاك نفوسا يحركها الارادات من غير الغاية من تحركها **فقوله** لما كانت حركة الفلك ارادية فالمراد بها اما محسوس

او معقول الح مختص ما يدرك بالحس ان كان محسوسا فاما ان يطلبه للجذب او يطلبه للدفع وجذب الملائم هو الشهوة ودفع

المنافر هو الغضب وهما محالان على الفلك اما اولا فلان الشهوة والغضب لا يكونان الا في جسم متغير من حال غير ملائم الى

ملائمة والفلك بسيط متشابه الاحوال واما ثانيا فلان حركة الفلك غير متناهية والشهوة والغضب لهما غاية ونهاية

واما المراد المعقول فهو معشوق لان دوام الحركة الارادية يدل على فرط المحبة وفرط المحبة هو العشق اما ان

يكون نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبه ذاته او صفاته لان العاشق الطالب اما ان يطلب ذات المعشوق او صفته او

ذاته ولا شبه صفته فهو لا تعلق له بالمعشوق اصلا فلو فرض معشوقا لا يكون معشوقا فقد ظهر انحصار الاقسام في

اعني ذات المعشوق وصفته او شبه ذاته او صفته والقسمان الاولان باطلان لان المطلوب اما ان يحصل في

لا يحصل ابدا **واما** ثانيا فان كان لزم احد الامرين اما طلب الحاصل او وقوف الفلك وهو ح فتعين ان يكون الحركة لنيل شبه

المعشوق ولا بد ان يكون للفلك معشوق موجود وهو طالب التشبه به فالمطلوب اما ان يكون نيل التشبه المستقر الحاصل

واحد بالعدد وذلك محال فلزم احد الامرين او يكون نيل التشبه الغير المستقر اي شيئا بعد شيء بحيث يحصل

آخر ولا يخفى ان المطلوب انواعه شتى فالافراد والاول يحفظ والثاني بعكسه والا لزم وقوف الفلك فاذن المطلوب التشبه

النوع شيئا فشيئا الى غير النهاية **فهذه** المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق اما من حيث انه من الصور او في صفات

الكمال او من حيث انه بالقوة اي في صفات النقصان والثاني ح فيكون المطلوب حصول المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق

في صفات كمال الغير المتناهية فيكون للفلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية وهو العقل **فان قلت**

الى القسم المذكور الى المحسوس والمعقول لم لا يجوز ان يقال انما كان حركة الفلك ارادية فمراده لا بد ان يكون معشوقا

ويح اما ان يكون تحركه لنيل ذاته او صفته او شبهه الى آخر الدليل **فقوله** اما المطلوب المعقول هو

ان المراد ليس بمحسوس ولا بد من ذلك التقسيم والترجيح الى بيان ما عسى يشكل من الشرح والمتن **فقوله** فاذن

تحركها الصادرة عن عقلنا العملي اي القوة العملية **فقد** سمعت ان النفس قوة نظرية وهي التي تستكمل بها

وانطباع المعقولات وقوة عملية وهي التي بها تحرك الا انها في نفوسنا ولا شك ان تحرك الا انها تحصل ذلك

فكذلك الفلك تتصور ويحرك الحركة لاجل تحصيله **واما قوله** وذلك ان المعشوق يكون الشيء غير محصل الذات

بان تحصل المراد المعقول في الاقسام الثلاثة وذلك ان المعشوق اما ان يكون موجودا او لا فان لم يكن موجودا

فاما ان لم يوجد الحركة فلم يكن غرضا لها او وجد الحركة وما وجد بالحركة اما الوضع او الكم او الكيف ولا ان يوجد

واما ما كان في المطلوب نيل ذات المعشوق وان كان موجودا لم يكن الحركة لنيل ذاته بل لما نيل حال من احواله او شبهه

فان كان نيل حال فالمطلوب حصول صفة المعشوق ولا شك ان ما لم الصفة تعتبر ح فالمراد حصول حال للفلك

الى المعشوق كما انه ح مساواة واليه اشار بقوله فالحركة لا محالة متوجهة نحو تحصيل حال المحرك وبالحركة

الحركة الغير ذلك لا يكون لا طالب الغير الا شبه ذاته او صفته والا لا يدخل المعشوق في الغرض من الحركة **ولو** هذا

يكفي في بيان الحصر والمقدمات السابقة مستدركة قطعا ولعله محمول على زيادة شرح وايضاح **واما قوله** ومنها

من كمالات المحرك التي لا يكون حاصلة فيه نعتا لان المعشوق لو كان نعتا بالحركة ذاته او حاله يكون من كمالات الجسم

المتحرك لان ما ينال بالحركة الدورية ذاته او حاله هو الوضع او ما شبهه وكمالات كمال الجسم المتحرك لا لازم احد

المحذورين بل المعشوق في نفسه شيء موجود بالذات لا ينال بالحركة وهو طالب التشبه **ولانه** خبر بانه او خبر كما هو مقتضى

لزم الا انه لا يرد دونها على ان المتن خال عنها **واما قوله** فلا ينال بالكمال الا على نعت التشبه المنقطع اللازم فمحصله ان التشبه

وان كان غير مستقر بحسب الشخص لانه مستقر مستمر بحسب النوع ويخرج منه بعضهم لشبه الغير المستقر الى الخارج النوع
وعلى هذا وفي قوله فلا تمام لكماله الثاني الى ان آخره ليس مشابهة واحدة وح يلزم وقوف الفلك آجاب بان المراد الشبه
الغير المستقر اى بحافظ النوع بكماله اى الشبه بوجوه غير متناهية ولا تنال الا على تعاقب مستمر فحاصل الكلام انه اذا ثبت
ان المراد هو الشبه بالمعشوق فاما ان يكون المط مشابهة واحدة او مشابهات متناهية او مشابهات غير متناهية
والاول والثاني باطلان والمشابهات الغير المتناهية اما ان يحصل دفعة او على التعاقب والتجدد والاول محال فتعين ان يكون
المط هو المشابهات الغير المتناهية بحيث لا يحصل الا على التدريج في اوقات غير متناهية واما قوله فيكون المعشوق
بالامور التي بالفعل من حيث دوامها عن القوة ففيه تقسيم لشبه المحفوظ النوع الى صفات الكمال والفضائل وقوله
والشجاعة الخيرية اى بحرك السماء في حال الاستفاضة الكمالات من العقل يفيض عنه بتحريكه الخير الى عالم الكون والفساد
بحسب استعداد المواد الناقصة وتلك الافاضة ليست لغرض في السافل بل من حيث انها تشبه بالعالي وقوله مبدا
ذلك في احوال الوضع اى سبب ذلك الشبه الغير المستقر هو الوضع فان الفلك يتحرك ويخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع
الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع شبه الى الامور التي هي بالفعل من جميع الوجوه اذ ذلك
ذلك الشبه الذي كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل وضع آخر حصل شبه آخر فكان نوع الوضع محفوظ بتعاقب
الاوضاع محفوظ نوع الشبه بتعاقب المتشابهات ويتصل بواسطة تلك المتشابهات الفيض من مبدئه فهناك اربع
سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة التشبهات ثم سلسلة الادراكات فالكمالات والحركة
والاوضاع كالالات للجسم واما التشبهات وما يترتب عليها في النفس ونحو ذلك من حيثية ذلك التشبه هذا انه
في هذا المقام ولا اعتراض عليه ان قوله لا يجوز ان يكون مراد الفلك محسوسا قوله لان طلب المحسوس اما للجذب او للدفع
المحصرح لجواز ان يكون للمعرفة او التشبه به او غير ذلك وان سلمنا لكن لا نم استحالة الشهوة والغضب على الفلك الا

ولا على مشابهة بجميع المشابهات لوجوه غير متناهية
لكن جميع المشابهات الغير المتناهية لا يحصل الا بحفظ
النوع بتعاقب الافراد غير متناهية في اوقات غير
متناهية وهذا كانه جواب عن سؤال وهو انه قال
الغرض من الحركة لو كان شيئا غير مستقر لا
انما يتحصل الشئ اذا وجد ما كان يحصل
واحد م م م

كذلك

في الر

في البسيط تشابه اجزاء الغير وحصة في الحقيقة واما التشابه احواله فمسلم لانه من المحال ان يكون الفلك شبيها بغيره في
مشاهدة بحسب محسوسات غير متناهية وان تنزلنا عن هذا المقام فلا نم بطلان القسمين الاولين وما ذكر في بيانه من
انه لا يكون للفلك مراد اصلا اذ لو كان له مراد فاما ان يحصل دائما او لا يحصل دائما ويلزم حصل المحذور بين على انا
نقول انما لا يجوز ان يكون المط ذات المعشوق وحالاته اذ كان ذات المعشوق وحالاته قارة في الوجود ولم لا يجوز ان
يكون المط معشوقا غير قار محفوظ النوع بحسب تعاقب الافراد وحالات من المعشوق كذلك كما ذكروه في الشق
ذلك لانا نم ان الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يكون كذلك لو اجتمع تلك الصفات فيه بالفعل لكن
من المحال ان يكون اتصافه بها على التعاقب كما نراه في الباب ان يكون حصول تلك الصفات له سابقا على حصول التشبهات
للفلك ولهذا احتيج الى الاستدلال على عدم جواز تشبه الفلك بحاويه وعلى تقدير اجتماع تلك الصفات الغير المتناهية
يجوز ان يكون هو المبدأ الاول فلا يلزم ان يكون هو العقل وايضا لو سلمت في الدليل المكنت دفع هذه الاعتراضات
قوله وتقرير الكلام في توجيهه ان اختلاف الحركة اما لاستناده الى القابل اعني جرم الفلك او الى الفاعل اعني النفس المجردة لا
سبيل الى الاول لانه لو كان اختلاف الحركات مستندا الى اجسام الافلاك فلا يخ اما ان يكون لجسميتها من حيث هي الجسمية
تخ لانها مشتركة والمشترك لا يكون علة الاختلاف واما لطبيعتها وهو ايضا تخ لان كل جزء من اجزاء كل فلك يحتمل ان يكون
في كل جهة وعلى اي حد من السرعة والبطء وذلك يقتضي تشابه احوالها وهذا ان كان الجهات
متساوية فهي ان يكون اختلاف الحركات طردا لاختلاف المتشبه به لكن اللزوم ومنع المقدم حق فان التالي مثله
هو المقرر المنخرج الى آخره وهو كون المتشبه به واحدا الشارح جرى على وتيرة المتن فحاول ابطال النقيض آخره وذلك ان
المتشبه به ان كان واحدا كان التشبه في جميع الافلاك واحدا لتشابه الحركات في الجهة والسرعة والبطء وهو بعكس
الصغرى فمنع ان المتشبه به لو كان واحدا لتشابه الحركات لكن اللازم نسف معنى اللزوم ولا نسلم انه في هذا المفرد

المتوسع بالكبرى واحدا م م م

حركات الافلاك تستلزم اختلاف المتشبه
اختلاف التشبهات تستلزم اختلاف المتشبه
انتا الصغرى فلان اختلاف م

لسبب العموم وذلك ان حركاتها ارادية
اختلاف حركاتها الارادية لا يكون الا لاختلاف
الاغراض وهي التشبهات واما الكبرى فلان اختلاف
التشبهات انما يكون بحسب اختلاف ما يتشبه به هي
العقول فيكون اختلاف الحركات م م م

زيادة مقدمات لا حاجة اليها على ان انتظام الكلام في الشرح موقوف على صدق كبرى هذا القياس لان قوله وقد الزم
الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة تمام بيانها لا بيان الصغرى وان كان هو المقصود مع ذلك في تقديم
بيانها على بيان الصغرى نوع تنبيه من الشارح على عدم اقتضاء الوضع المعين مستدركا في البرهان وفي الدليل كما عرفت
نظر من وجوه ما ان قوله يحتمل ان يكون كل جزء من اجزاء الفلك على كل حدة ان اراد به الاحتمال في نفس الامر فرجع الى الطبائع
الفلكية الخاصة اولى هو لا وان اراد به الاحتمال الذهني فمسلم لكن لا ينفع المقصود كما سيذكره الشارح في آخر الفصل ان الحركات
لو استندت الى الطبيعة او المادة يلزم ان تكون الحركة طبيعية فلا تدوم وانما يلزم لو كان الحركة الخاصة مستندة اليها وهو ممنوع فان من
الجائز ان يكون وجود الحركة من النفس بالارادة ويكون خصوصيتها بواسطة امر آخر كما في الحركة الارادية الا انه لا بد
بحركة الصعود مثلا وكذا لكن لا نسلم ان اختلاف تحريكات النفس للافلاك بواسطة اختلاف الاغراض فلم لا يجوز ان يكون لاختلاف
في القوة والضعف او في سائر الاحوال الغير معلومة لنا لكن لا نسلم ان اختلاف الاغراض يستلزم اختلاف مباديها لا يجوز ان يشتبه
جميع الافلاك بعقل واحد من جهة واحدة لا من جهات متعددة لا بد له من بيان قوله واعترض الفاضل الشارح بما كان يرد الدليل
ان وحدة المشبه به ممنوع لم لا يكون الفلك يريد التشبه بالعقل ليس معناه انه يريد ان يحصل نفسه مثل العقل في ذاته لانه
الحقائق بل معناه ان العقل لما خرج كمالاته اللائقة من القوة الى الفعل والفلك يريد ان يخرج كمالاته اللائقة ايضا من القوة الى
الفعل وذلك المعنى وهو خروج الكمالات من القوة الى الفعل مشترك بين سائر العقول ولا دخل لخصوصية عقل في ذلك فالفلك لا
يطلب التشبه الا بموجود خرج جميع كمالاته اللائقة به من القوة الى الفعل وهو شيء واحد فيكون وحدة مسلم وحدة المشبه ثم
تساوي الحركات هذا تقرير هذا الالزام وجواب الشارح ان غايات حركات الافلاك تشبهات جزئية لا انها غاية حركاتهم
لا تشبه كلي والتشبه الجزئي لا يمكن ان يكون تشبها جزئيا بلا وحدة المشبه به ولا يخفى ان جوابه اشد على المنع الذي
استلحج الى تقريره هذه المقدمة القائلة بان التشبه الجزئي يكون تشبها جزئيا وهي ممنوعة في الشرح قوله ذهب قوم

تسلم وحدة المشبه وهي تستلزم تساوي الحركات قال الامام هذا الالزام لازم عليكم لامكان ان تكون وحدة المشبه به م

وورد عليه هذا الالزام انه ايضا يمكن ان يورد هذا الاعتراض بان يقال ان هذا المعنى يعني خروج الكمالات اللائقة من القوة الى الفعل مشترك بين سائر الافلاك فيكون المشبه واحدا في جميع الافلاك فيلزم تساوي المشبه تساوي الحركات م م

اعلم ان حاصل الكلام في الفصل السابق ان اختلاف الحركات للافلاك يدل على اختلاف الاغراض التي هي التشبهات و
اختلاف التشبهات يدل على اختلاف المشبه به فيكون لكل فلك عقل يتشبه به وهاهنا مقدمتان وان لم يكونا مضمون
الاول الفصل ولم يتم بهما النظر في مثل هذا المقام كما وقع ثم ان قوما منهم ذهبوا الى ان اختلاف الحركات ليس لاجل اختلاف
الاغراض بل لاجل نفع السافل فان الحركات في جميع الجهات سواء في تحصيل الغرض وهو التشبه والحركة المخصوصة في الجهة
المخصوصة على الهيئة المخصوصة لائقة بحال السافل فلهذا اختارها وللشيخ في ابطال هذا المذهب طريقان الاول انه لو جاز ان
يختار الحركة لاجل المعلول جاز ان يكون نفس الحركة لاجل المعلول حتى ان السكون لو كان يحصل خيرية للفلك كالحركة لكن اختار الحركة
لانها لائقة للغير وهذا نقض وان سماه الامام معارضة الثاني انه لا يجوز ان يكون خصوصية الحركة لاجل السافل كما لا
ان يكون نفس الحركة لاجل السافل لا اشتراك الدليل وهذا الطريق هو المعتمد في دفع ذلك المذهب ولهذا اضرب عن الطريق الاول لان
مقصود الفلك هو التشبه والتشبه انما يحصل باخراج الاوضاع من القوة الى الفعل واخراج الاوضاع انما هو بالحركة لا غير فاذا
كانت تحصل المقصود بخلاف السكون ويرد عليه جواب الشارح ان القوم لما ذهبوا الى تساوي الحركات في تحصيل الغرض وذهبوا الى
اختيار هذه الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير قال الشيخ ان فرض الحركة والسكون سواء في تحصيل الغرض يجوز ان يكون اختيار
الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير ثم انه منع تساوي السكون والحركة في تحصيل الغرض وان الغرض ليس مطلق التشبه بل
تشبهات جزئية بارادات جزئية ولا يحصل الا من الحركة فهذه الجهة بهذه الرتبة والحاصل ان كلام الشيخ نقض
وجواب النقض الاجمالي يجب ان يكون بالرد على اصل الدليل لكن المنع الذي اورده على النقض وارد عليهم ايضا ولعلهم
ليس مراد الشيخ جواز السكون على الفلك فلا يرد ما قال الامام فجواز انه لا دخل له في الجواب كما قوله فلعله لا يجب لي الشارح
اصل الحركة الخ تمام الجواب ومنه قوله فجملة الشيخ جمع من قطع الصدفية الاول ان المراد من قوله لوحدة ان التشبه بواحد
ومن قوله الكثرة ان التشبه بالغرض كثير بلا تنافي بين القولين قوله والجواب ان لا اولوية لم لا يجوز ان الاحد التشبه قوله

تقرير اذا كان الاصل فيه هو عرض الامام على الطريق الاول م

ثم انه تساوي الحركات في تحصيل الغرض م

ولو كان كذلك لزم تشابه الحركات قلنا لا نم وانما يلزم لو كان متشبها به قريبا وهو ممنوع بل المشابهة بعيدة
كثر محذورا ان المتشبه به هو مع غيره قوله ولا يكون هو متشبها به قلنا لا نم وان المراد بالمتشبه به ما له من حركة
به والمبدأ الاول كذلك لانه علة وجود المتشبه به فله دخل في وجوب ذلك قوله في كيفية صدور الحركة عن
الشيء المتصور لو كنت تتخيل ان الشيء بسببه شعور ... كما لا حركة شيئا آخر والمثال ان النفس الانسانية بما يتعقل
امورا وتنفعل في قوة الخيال صورها على سبيل المحاكاة لملاقتها النفس وهي لا تنفعل في اعضائها وحركتها
لا تنفعل في قوة الخيال وهو موجب حدوث حركة البدن فلا يبعد ان يكون تصور انفعال نفس الفلك موجبا لاستمرار
انفعال جسم الفلك وهو يستتبع دوام حركة الفلك قوله القوى قد يكون على اعمال غير متناهية النهاية واللانهاية
عرضان للكم بالذات ولغيره بالعرض بسبب كمية والقوى ليست بكميات ونهايتها ولا نهايتها بحسب كمية آثارها
الانفصالية وهي عدد آثارها واما الاتصالية وهي زمانها اما نهايتها ولا نهايتها بحسب عدد حركاتها فهي الاختلاف
بحسب العدة واما نهايتها ولا نهايتها بحسب زمان حركتها فلما كان الزمان مقدارا كما يمكن ان يعرض اللانهاية في
جانب الازدياد يمكن ان يعرض في جانب الانتقاص فهما اما في جانب الازدياد فهو الاختلاف بحسب المدة واما في جانب الانتقاص
فهو الاختلاف بحسب الشدة ولهذا استحال وجود القوى الغير المتناهية بحسب الشدة لان حركتها اما ان يقع في آن وهو محال لامتناع
وقوع الحركة في الآن واما ان يقع في زمان فيكون حركتها في نصف ذلك الزمان اشد فلا يكون القوة المفروضة غير متناهية
الشدة هف ولم يتعرض الشيخ اللانهاية بحسب الشدة بل اقتصر على ذكر التناهي واللاتناهي بحسب العدة والمدة اما مثال
حركة الفلك فانها متناهية بحسب الشدة وهو ظ وبحسب العدة ايضا لان حركتها واحدة واقل مراتب العدة الوحدة واما مثال
اللاتناهي فحركة الفلك فانها غير متناهية بحسب المدة وهو ظ وبحسب العدة لان الفلك ... وان غير متناهية ... حركة
حركة الفلك تشتمل على حركات غير متناهية وفيه نظر لان انقسام حركة الفلك بحسب الفرض واما في الواقع فهي متصلة

[margin: الانفعال الى البدن ... حركة ودهشة / فكما ان حدوث ...]
[margin: حركتها]
[margin: المدة]

واحدة

واحدة من الازل الى الابد والانقسام الفرضي لو كفى لامكن حركة الفلك بحسب الفرض متناهية واما الشارح فقد قسم النهاية
واللانهاية الى ثلثة اقسام لانهما يلحقان الكم بالذات ولما ليس بكمية كالجسم والشيء ... كمية كالقوى فانها ...
شيء له كمية وهي عللها واشار بقوله فمنها ما يعرض للكم المتصل الى القسم الاول فان النهاية واللانهاية عرضا الكم بالذات
فاما ان يكون عروضهما للكم المتصل فهما نهاية المقدار ولا نهايته واما ان يكون عروضهما للكم المنفصل فهما نهاية العدد
ولا نهايته والمقدار كما يمكن ان يزداد الى غير النهاية فيكون لا نهاية المقدار لاتصاله يمكن ان ينتقص الى غير النهاية
للانقسام والانفصال دائما لكنه عند انفصال الاجزاء يكون منفصلا فيكون لا نهايته لا نهاية العدد وقوله والشيء
الذي له مقدار اشارة الى القسم الثاني من الاقسام الثلثة والى الثالث اشار بقوله واما الشيء الذي يتعلق بشيء ذو
مقدار كالعرض النهاية واللانهاية في القوى اما بحسب مقدار اعمالها او بحسب عدد اعمالها فان كان بحسب عدد اعمالها فان
كان اعمالها غير متناهية فالقوى غير متناهية وان كانت متناهية فمتناهية وان كانت اكثر كانت اقوى وان كان بحسب
مقدار اعمالها فاما ان يعتبر فيه وحدة العمل اي يكون عملا واحدا يشرع في الازمنة المختلفة ... ذلك العمل في الزمان الذي
في غاية القصر بل في آن فالقوى غير متناهية والا فمتناهية وكلما كان الزمان اقصر كان القوة اقوى واما ان لا يعتبر
وحدة العمل بل يكون المعتبر هو امتداد الزمان فقط فالقوى ان عملت في زمان غير متناه وسواء في ذلك الزمان العمل الواحد او
الاعمال المتعددة متتالية او عملا واحدا فهي غير متناهية وان عملت في زمان متناه فهي متناهية ومتى كان زمان العمل
اطول كانت القوى اقوى وفيه نظر لانا لو فرضنا حركة وقع ما قدر ذراع في عشر ساعات وحركة اخرى وقع ماتين ذراع في
ساعتين يلزم على ما ذكر ان القوة الاولى تكون اقوى وليس كذلك والحق في التقسيم ما ذكرناه قوله والحركة التي تحفظ
حدوثها الغرض بيان ان الحركة الحافظة للزمان ... المستديرة وذلك مبني على مقدمتين احدهما ان الزمان مقدار
الحركة والثانية ان الزمان لا بداية له ولا نهاية وقد سلف بيانهما فيكون الحركة الحافظة للزمان حركة لا بداية لها ولا نهاية

[margin: لو كون حركة المدة متناهية ؟]
[margin: مكاني]

فتلك الحركة اما حركة واحدة مستديرة او مستقيمة او حركات مختلفة فهذه اقسام ثلثة والقسمان الاخيران باطلان فتعين
الاول اما انه لا يجوز ان يكون الحركة الحافظة مستقيمة فلانها منتهية الى السكون اذ المتحرك الى الاستقامة اما ان يذهب على استقامة
الى غير النهاية وهو ممتنع والا لزم وجود بعد غير متناه واما ان يرجع او ينعطف فح ينفصل تلك الحركة حتما معا ويحطه وهي
نهاية الذهاب وبداية الرجوع او الانعطاف ويكون حركات مختلفة لا حركة واحدة وقد فرضت حركة واحدة هف و
فيه نظر لان الامام الحركة او انعطفت لا تنعطف عن الذاهبة ثم لا يجوز ان يكون الحركة الذاهبة والمنعطفة حركة واحدة على الاتصال
فاذا توجهنا الى غاية على مسافة فيها انعطاف نحن نعلم بالضرورة انا اذا وصلنا الى زاوية الانعطاف لم ينقطع حركتنا
بل استمرت على اتصالها واما انه يمتنع ان يكون الحافظ للزمان حركات مختلفة فلامتناع اتصال الحركات المختلفة من غير
تخلل السكنات والحجة المشهورة فيه ان الحركات المختلفة لها حدود في المسافة فالمتحرك الى حد من تلك الحدود اما ان يكون
واصلا اليه في آن لان الوصول آني فاما ان يوجد في الزمان في صفته اما ان يحصل الوصول اولا فان لم يحصل لم يكن متحركا وما زمان
الوصول وان حصل لم يكن حصوله في ذلك الزمان بل في صفته ثم اذا جاوز ذلك الحد صار مباينا له [illegible] والمباينة
والمفارقة انما تحصلان في آن ملاح اما ان يكون آن الوصول عين آن المفارقة وهو ممتنع والا لزم ان يكون واصلا مفارقا في آن
واحد او غيره واما ان يتخلل بين الآنين زمان او لا فان لم يتخلل لزم تتالى الآنات وهو ممتنع فاذن لا بد ان يتخلل بينهما زمان
الزماني [illegible] الحركة والمسافة ملزم وجود الجزء الذي لا يتجزى وان تخلل بينهما زمان فهو زمان السكون لان المتحرك في
الزمان لا يتحرك الى ذات الحدود المفروضة لانه وصل اليه ولا عنه لانه ما ابتدأ بالمراجعة والمفارقة ونقضها الشارح بالحدود
المفروضة في المسافة حتى ان المتحرك الى حد مفروض في المسافة اما ان يكون واصلا اليه في آن الى آخر الدليل فان قلت فرض
الوصول الى الحد المفروض لا الحصول في حد عيشا اذ فرضه ان الحد موجود الا الحصول في ذلك الحد [illegible] الوصول
المفروض وهو المفروض لا نم انه الحدود المفروضة لانه لو فرض المسافة التي يكون فيها حدود الفعل [illegible] السكنات في [illegible]

لا نم ان المتحرك واصل الى الحد المفروض لان
الحد المفروض معدوم في الواقع والوصول الى
المعدوم مح فلا يصل الوصول في آن [illegible] قلت

لحركة
المسافة كما اورده الشيخ منقوض بالآن اذا دحرجنا كرة على [illegible] دائم ونفرض فوقها سطحا بسيطا بحيث تماسها
عند الصعود فالكرة تصير مماسة لذلك السطح ثم تصير لا مماسة فيلزم ان يحصل بين الآنين سكون الثاني ان المسافة
اذا حصلت فيها نقط بالفعل بان كان بعضها اسود وبعضها ابيض او كان اجزاؤها منضودة على التمام لزم
الوقوفات عند تلك الحدود وحاصل جواب الشيخ التزام السكون فيها واورد الامام النقض بمماسة كل كوكب نقطة
معينة من الفلك المحيط بفلكه كما اذا كان في ذروة التدوير على اوج حامله او في حضيض التدوير في حضيض حامله
قد لزم وبوصول الكواكب الى الاوج والحضيض ومسامتتها النقطة الاعتدال وهذا النقض بحدود مفروضة وقد
ابطلها الشيخ في الشفاء لما كان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فههنا آنات آن يقع فيه ابتداء الرجوع وآن
يصدق على المتحرك الراجع انه مفارق مباين فلا شك انه يصدق عليه في كل آن يفرض في زمان الرجوع انه متحرك مفارق
الوصول فان اراد بآن المباينة هو الاول فلا نم المغايرة بين الآنين لجواز ان يكون هذا الآن عين آن الوصول الذي هو آخر
الذهاب حتى يكون هذا الآن فصلا مشتركا بين زماني الحركتين اعني زمان الذهاب وزمان الرجوع فان نسبة الآن الى
الزمان نسبة النقطة الى الخط فكما ان النقطة عارضة للخط كذلك الآن عارض الزمان وكما ان النقطة يمكن ان يكون
فصلا مشتركا بين الخطين كذلك الآن فصل مشترك بين الزمانين وان اراد بآن المباينة هو الثاني فلا نم ان الزمان المتخلل
بين آن الوصول وهذا الآن زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض من آنات حركة الرجوع
يتخلل بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ووجه الامام الحجة بالوصول واللاوصول فان الحركة الى كل
حد معين على الفرض المتحرك اليه موجودة حال الوصول لاستحالة الوصول من غير علة والوصول آني فكذا الحركة فاما ان تعدم في
الآن وانه زال الاتصال عن المتحرك كون زوال الوصول في آن آخر وبين الآنين زمان السكون ولا شك ان الاعتراض اذا
وارد عليه ايضا لجواز ان يكون الوصول في آن هو طرف الزمان الذي يحصل اللاوصول في كله وقد صرح الشيخ حيث قال

وكذا لك ان اورد بدل لفظ المباينة لا مماسة اذ لا فرق بين الوصول والمماسة واللاوصول واللامماسة وكان محل هذا
الكلام من الشارح انما هو المنقبة على تزييف توجيه الامام على انه حمل الحركة الموصلة على القوة المحركة وح يكون الموصل له
وجود في آن الوصول مستدركا في الاستدلال اذ يكفي ان يقال الحركة الواصلة الى حد لا تكون موصولها الى ذلك الحد
فهذا الوصول لانه في آن آخر واما ان الوصول عن القوة فلا دخل له في الالزام الشارح فوجهه مبني على ما صرح به الشيخ في
الشفاء والنجاة وتقريرها ان الحركة الموصلة الى حد انما تصدر عن علة موجودة وتلك العلة لها اعتباران احدهما كونها
مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى الحد الآخر وتسمى بهذا الاعتبار ميلا اذ لا معنى للميل والميلان الا الانصراف عن حد
آخر وثانيهما كونها موصلة الى الحد الذي توجه اليه ومن البين المكشوف انه لا معنى لايصال الى الحد غير المقرب … اعتبار
لا يسمى ميلا وان كان الموضوع واحدا فتلك العلة موجودة بهذا الاعتبار في آن الوصول لانها علة الوصول والعلة لا بد مع
المعلول واذا انصرف عن ذلك الحد فلا بد من وجود ميل آخر لان حركة الذهاب وحركة الرجوع مختلفان ويستحيل حصول
المختلفتين من ميل واحد وهذا الميل وجد في آن آخر والا لزم اجتماع ميلين مختلفين في آن واحد … وبينهما زمان
السكون لامتناع الميل لانه لو وجد لكان اما مقربا الى ذلك الحد فلا يكون واصلا اليه وقد فرضنا الوصول اليه هف
ان يكون مبعدا عنه فيكون قبل الوصول … فيتعين انه لا ميل ولا حركة … فهذا الوجه …
ان في قوله الحركة الموصلة انما تصدر عن علة … مساهلة لان الميل … الطبيعة …
ولو قال الحركة الموصلة انما تصدر عن علة موجبة وتلك العلة اعتباران لخلص من الاشكال … انه يكفي في الاستدلال
ان يقال وصول الجسم المتحرك الى حد انما هو بسبب الميل المحرك فلا بد ان يكون موجودا في آن الوصول لاستحالة … السبب
فالقول بان له اعتبارين يسمى باحدهما ميلا ولا يسمى بالآخر مستدرك لا دخل له في الاستدلال ويمكن ان يقال في الجواب
وهو ان الميل انما … من القوة المحركة اذا العلة … المحركة … الميل … وحال الوصول فاحتاج الى الميل …

انه من الجسم عن حد موصل الى حد آخر فاذا وصل الجسم زال عنه الازالة وبقي الايصال الى الحد فهو …
من حيث لا ازالة موجود من حيث الايصال ومنها انه لا حاجة في الدليل الى التعرض للميل الاول اذ يكفي ان يقال
تحرك الجسم الى حد فوصوله الى ذلك الحد ثم اذا تحرك عنه الى ذلك الحد فهذا الوصول … فلا يكون … الوصول …
ميل حادث وحدوثه ليس في جميع زمان اللاوصول بل في طرفه فيكون في طرفه الوصول فلا يكون فيه الوصول …
الوصول وآن اللاوصول وبينهما زمان السكون والجواب ان ما قرره الشيخ مبناه على امتناع اجتماع ميلين …
للميل الاول واما ما ذكرتم فهو طرق آخر في الدلالة وهي من الطرق … ومنها ان هذه الدلالة …
بان الميل … لكل حركة فيقول هذا … مقدمة في الدليل …
انه يستمر ويبقى زمانا كالحركة فلا يجوز ان يكون الميل زمانا كالحركة …
ان الميل يوجد في الآن ويستمر والحركة لا توجد الا في الزمان … ان اردتم … الميل علة الوصول انه علة موجبة
مع وان اردتم انه علة معدة للوصول فهو مسلم ولكن لا يلزم وجوده في آن الوصول لعدم اجتماع العلة المعدة مع المعلول
انه اذا وصل المتحرك الى حد توجه اليه فلو … الميل الموصل الى ذلك الحد لزم ان يكون الحجر اذا تحرك الى
… الميل الموصل ما دام في حيزه … ويمكن ان يجاب عنه بان الحجر اذا تحرك في الهواء الى حيزه الطبيعي
… ثقله … ما دام في الهواء كان مزيلا مقربا وبهذا الاعتبار هو ميل فاذا وصل الى حيزه كان ثقله موصلا فبقي
في حيزه الطبيعي والذي زال هو الميل من حيث هو ميل … ان الثابت امتناع اجتماع ميلين …
الموصل والميل الثاني … لان امتناع اجتماع الميلين لان احدهما مقرب والآخر مبعد عنه وهذا لا ينافي في الحركة …
وجوابان من الميل امتناع ان يكون جسم فيه بالفعل الاتصال الى حد عنه بالفعل … ان الحجر اذا تحرك في الهواء
قسرا … في اثناء حركته … ولا شك ان … بالمشايعة في جهة النزول فلو سكن الحجر …

بدا آنه لكن حركة البد معلومة قطعا وثانيهما ان الحركة ثنا انحصر في الطبيعة والارادية والقسر كذلك السكون اي
هو ضد لها منحصر في الاقسام الثلثة فلو سكن الحجر المقسور في الجو آنا كان سكونه اما طبيعيا او اراديا او قسريا والثلاثة
واما قسريا وليس كذلك اذ لا قاسر ثمة اصلا فقوله يجوز ان يكون امتناع وجود الملاين هو بسبب وجود السكون كما ان امتناع
قد يكون بسبب الحركة المختلفة **قوله** والكلام في النقطة لما كان الدعوى هي ان الحركات المختلفة يمتنع ان يتخلل
غير ساكن علة يتناول انواع الحركات سواء كانت في ابن او في وضع او في كيف او كم كان الاولى ان يعبر عن الحركات المختلفة
بنقل حدودا لان كل حركة من الحركات متوجهة الى غاية فهي منتهى الى تلك الغاية فهي في علة حد لكن ضم الشيخ الى الحدود النقطة
لان الشارح في الحركة الاينية اسهل فلهذا اخص الدعوى بعد ما عممها **قوله** واما وصف تلك الحركات بانها هي التي
تقع بها الوصول فهذا ليس بوصف للحركات بل هو محمول عليها فلو قال وانما حمل على الحركات كان اظهر وانما حمله عليها لان
الحركات القاطعة للحدود هي الحركات المنتهية المنقطعة والحركات المنتهية المنقطعة واصلة الى حد من حدود المسافة بالضرورة
وصول الجسم الى حدود المسافة واليه اشار بقوله لان الحركة المتوجهة الى حد انما ينقطع بالوصول اليه وفيه مساهلة لان
الحركة ربما تتوجه الى حد وينتهي دونه لكن المراد انقطاع الحركة لا يكون الا بالوصول الى حد من حدود المسافة
لكن هو الحد الذي توجهت اليه الحركة وهذا ليس بتمام في تلك المقدمة في الاستدلال بل يمكن ان يصدق على ذلك المقدمة
انتهاء الحركة فمثال الحركة اذا انتهت يكون انتهاؤها في آن ثم اذا ابتدأت حركة اخرى يكون ابتداؤها في آن اخر وبين
زمان ثم لو جاز ان يكون آن ابتداء الحركة الاخرى هو آن انتهاء الحركة الاولى فلا بد من الدلالة على انفرادهما فلذلك
المراد بالحدود في قوله هي التي تفعل حدودا حدود الحركة وهي نهاياتها واطرافها كما صرح الشيخ في الشفاء وفي قوله
التي تقع بها الوصول اي وصول الجسم المتحرك الى الحد وحدود المسافة وذلك ظاهر واما قوله ما الحركة التي تقع بها وصول
هي منقطعة فهو عكس المقدمة المذكورة اي الحركة الواصلة الى حد من حدود المسافة منقطعة منتهية واشتغل

الكلام

اتمام البرهان ليس بموقوف على هذا العكس مع ان ما تقدم من المنع وارد عليه ولعله انما ذكر لان قوله هي التي تقع بها الوصول
دال على الحصر والمساواة لكن من المجاز ان لا يكون هذا المفهوم مرادا وانما المراد مسطورة فقط اولى التنبيه على ان وجود
حدود المسافة يستدعي وجود حدود الحركة وهو غاية ما في الباب الغرض الحدود في الحركة واما وجود حد في الحركة
حتى ينقطع تلك الحركة وتبتدئ حركة اخرى مخالفة لها فلا واما قوله والحركة الواصلة التي لا ينقطع لا يقع بها وصول الا
فهو عكس نقيض العكس وليت شعري اذا لم يثبت وصول الحركة الواصلة كيف ينقض النقيض المشهور الحركة الواصلة
الى الحدود المفروضة وما قال الا مناقض محض واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الاتصال العرض الحادث
هو اشارة الى امكان الوجود بعد الاستدلال على الوجود وهو هذيان والاولى ان يقال انه جواب سؤال ذكره في البيان
قوله ثم انه يثبت بعد ذلك الآن الثاني لما كان حاصل الدليل انه ههنا آنين آن الوصول وآن اللاوصول وبينهما زمان السكون
فرع عن اثبات الآن الاول شرع في اثبات الآن الثاني وانما قال يزول عن الحركة الوصل كونه موصلا لان الحركة الوصل اصلي
هو الطبيعة والارادية والقاسر وغير اصلي هو الميل وان انعدم في جميع زمان زوال الوصول الا ان الطبيعة مثلا باقية
الاتصال والفاعل ان يقول الحركة الوصل فما سبق على الميل والنظر في قول الشيخ ثم انه يزول عنه كونه موصلا من حيث
المحرك الموصل فحمله ههنا على الطبيعة ينافي ذلك وبهذا حمل الامام المحرك الموصل على الميل بحجة فان الميل في آن
الوصول موصل بالفعل ثم يزول ويحصل آن الذي يصير فيه غير موصل غير الآن الذي يصير موصلا فيهما زمان
ولم يثبت فيه والصواب ان يقال اذا زال وصول الجسم المتحرك الى الحد المتوجه اليه وفارقه فهناك امران انعدام الميل الموصل وزوال
الاتصال عنده لكن لم يثبت بعد ان الميل الموصل الاول يوجد في زمان المفارقة وزوال الوصول اثبات الغرض والكلام ثم من حيث
اثبات انعدام الميل فهو تمام مثل ان ينعدم في جميع زمان مفارقة المتحرك عن الحد وذلك لان الحركة الموصل موجود في آن الوصول
ولا يجتمع الميلان المختلفان في آن وهو يمتنع ان في آن آخر فيه اللاوصول وهذا هو كلام الشارح في اثبات الآن الثاني

قوله

والميل

منها الوصول في زمان المفارقة

ثم زوال الوصول انما هو بسبب الحركة الثانية
والحركة الثانية انما هي بسبب الميل الثاني الموجب
الميل الثاني لا يكون في آن الوصول

زوال الوصول وان استمر زمانا الا ان حدوثه آني لان الجبل الموصل موجود في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا
ان يكون بين الزمانين آن فذلك الآن لا يجوز ان يكون آن الوصول ولا آن زوال الوصول لامتناع ارتفاع النقيضين ولا يجوز ان
يكون آن الوصول لان السبب الموصل في زمان الوصول موجود والشي الموجود ما لم يرد عليه ما يعدمه لم ينعدم والوارد الذي
هو الجبل الثاني الذي هو قد تقدم فتم قطع الجبل الثاني بعدم السبب الموصل وحدوث الجبل الثاني لا يكون في جميع زمان اللاوصول في
زمان اللاوصول الذي هو الآن الفاصل يكون فيه اللاوصول لانه معلوله فقطعا لان الذي يثبت الوصول آني في [illegible]
موقوف على سكون ضرورة انه اذا فارق الحجر سطح الوصول يحدث السكون فذلك الان الحجة ثم هب ان السبب
موجود في زمان لكن لا نم انه ينعدم اذا صار غير موصل فانه كان محركا موصلا وزال التحريك وثم ينعدم ثم لا يجوز ان يزول
الاتصال آخر ولا ينعدم فضلا عن محاولة تسبب عنه [illegible] لكن انعدام الشي كما جاز ان يكون بطريان الضد كذلك يجوز
بانتفاء الشرط او وجود المانع ثم لما ثبت وجود الجبل الثاني في آن لا يكون آن الوصول لوجود الجبل الاول فيه [illegible]
فلا حاجة اذن الى قوله وكان زوال الاتصال الذي هو معلوله حاصلا معه وكذلك كما في آخر ان يقال اللاوصول في
السبب الموصل موجود ولا ينعدم لا يحدث ثم الجبل آخر في آن فيه اللاوصول لانه معلوله فلا حاجة الى ما في التقدير [illegible]
الحاصل ان اثبات الآن الثاني يمكن بطريقين احدهما ان يقال زوال الوصول انما هو الجبل الثاني والجبل الثاني آني فيكون
هناك آن فيه الجبل الثاني وهو غير آن الوصول والا اجتمع فيه المثلان بل آن آخر فيكون بين الآنين زمان الطريق الثاني
انما زوال الجبل الثاني وهو آني لا يحدث في زمان اللاوصول كما ان ابتداء [illegible] فيكون في هذا الآن اللاوصول [illegible]
ثم لان الثاني الطريق الاول لم يحتج الى اثبات اللا اتصال ولو اخذ الطريق الثاني فالحجة ليست مبنية على اجماع المثلين
كما ان يقال آن اللاوصول غير آن الوصول والا لكان الجسم واصلا غير واصل في آن واحد وهو محال [illegible] المحرك
وهو الجبل الاول وثم ذكر الجبل الثاني لما ذكر ان هذه الحجة مبنية على اجماع المثلين وذلك انما يكون لو اثبت [illegible]

الاسامع

المحرك الموصل وهو الجبل الاول وثم ذكر الجبل الثاني بل اقتصر على ان اللاوصول آني وزعم ان الحجة مبنية من غير حاجة الى ذكر
الجبل الثاني لان المثلين المختلفين انما يمتنع الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان زوال المحرك
هو فعل الجبل الاول والجبل الاول هو ممتنع الاجتماع مع عدمه سمى الشيخ زوال الاتصال عن ذكره وجود الجبل الثاني
ذكر المتقابلين بالذات مع عن ذكر المتقابلين بالعرض ولعل المراد بيان وجه عدم تصريح الشيخ بذكر المحرك الثاني
يحتاج الى اثباته فان كون زوال الاتصال آنيا موقوف على اثباته على ان ذكر المتقابلين بالذات ليس مغنيا عن ذكر المتقابلين
بالعرض بل الامر بالعكس ولو قال زوال الوصول لم يلزم الجبل الثاني فيكون ذكره كذكره لا اتصال فكفى قوله لان المحرك [illegible]
معدوما لا يقبل ان يعقل انما كان الاتصال حاصلا في زمان السكون كان الجبل الاول الذي هو الموصل موجودا فكيف يكون
معدوما والجواب انه اعتبر ان السبب المحرك الموصل انما يسمى موصلا لا باعتبار ذاته بل [illegible] ولا شك ان ذلك السبب
معدوم فيكون الجبل الاول آخر معدوما وهذا لا ينافي وجود السبب الموصل لذاته لا باعتبار وصفه [illegible] الآن زمانيا
الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد فيكون زمانيا لا آنيا قوله لان هناك فيما بين الآنين حدا مشتركا بين
ما اذا انتهى الزمان الاول بطرفه فعدم ذلك الآن وانتم في كل جزء من اجزاء هذا الزمان الثاني ولا استحالة في ان يكون الشي
معدوما في زمان وقبل ذلك الزمان موجودا واما قوله ولا يستحيل ان يتصف الشي بصفة في زمان ويكون في الآن الذي
هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة فهي لا تخرج على ما نحن فيه لان الآن وان اتصف بالعدم في زمان لا الآن [illegible]
ذلك الزمان على صفة الوجود بل هو بعينه طرف ذلك الزمان والا كان الآن آن آخر قوله كان ذلك الشي في الجزء الاول
موجودا معدوما معا لان الحاصل في الجزء الاول هو الذي يتحصل في الجزء الثاني غير موجود في الجزء الاول فلو كان
هو الذي يتحصل بعينه لزم ان يكون الشي الواحد موجودا معدوما معا وانه محال قوله واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم
المفروض انما يحصل دفعة واستدل على ذلك بان وجوده وعدمه على التدريج غير معقول فلم يكن عدم الآن على

التدريج

لكونه دفعة وفي آن فلزم تتالي الآنات فلا حاجة اذن الى قوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلابد له من اول حصول كون
هو حاصل فيه على انه ليس يلزم من امتناع الحصول التدريجي ان يكون دفعيا كما صرح به الشارح فلو استدل على ذلك بان
كل حاصل بعد ما لم يكن فبان امتناع الحصول التدريجي مستدرك اذ ثبوت هذه المقدمة يكفي في الاستدلال لكن
اول الحصول آن الحصول ولا نسلم ان كل حادث يكون لحدوثه آن يكون موجودا فيه فان الحركة حادثة ولا طرف لها اول حصول
هي موجودة فيه وان اراد انه وجد في زمان هو اول ازمنة حصوله فلم [illegible] ولكن من اين يلزم تتالي الآنات قوله فيحتمل آن
الاول الشيء اما ان يحصل على سبيل التدريج اولا ومعنى الحصول على التدريج حصول ماله هوية اتصالية منطبق
في زمان لا بد ان ينطبق على اتصال الزمان كما في الحركة وحصول الحركة ليس حصول اشياء كثيرة في اجزاء الزمان
ليس للحركة اجزاء ولا للزمان اجزاء بل الشيء لا يحصل الشيء واحد في زمان واحد نعم لو فرض للزمان اجزاء تفرض في الحركة اجزاء
يكون في تلك الاجزاء [illegible] من الزمان لكنه ليس يلزم ان يكون حصول الحركة في الواقع حصول اشياء متعددة فهذا هو الحصول التدريجي
وهو حصول في الزمان لا في طرفه واما الحصول لا على التدريج فهو اما الحصول اما في طرف الزمان وهو الآن او في الزمان [illegible] الحصول في
الزمان دون الآن او الحصول في الزمان وطرفه ومعنى الحصول في الزمان لا على سبيل التدريج ان لا يوجد في ذلك الزمان آن
الا وذلك الشيء فيه كما [illegible] الشيء متحركا فان هذا الاصطلاح [illegible] في كل آن يفرض من آنات زمان حركته [illegible] الا وصول [illegible]
من ان الاتصال [illegible] في الآن الفصل وما [illegible] والشيء [illegible] في آن [illegible] في زمان [illegible]
الكون [illegible] في الآن [illegible] وذكر ان الحصول التدريجي [illegible] الحصول
الحصول في آن ومقابله [illegible] الحصول التدريجي [illegible] في الزمان والحصول في الزمان [illegible] الحصول التدريجي [illegible]
وحصول [illegible] هوية اتصالية تنطبق على الزمان وهو الحصول التدريجي [illegible] حصوله في الزمان [illegible]
على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان [illegible] التدريجي [illegible] هذا [illegible] التدريجي.

حاصل تم

١٢٠

الآن

لزم من ان لا يكون عدم الآن [illegible] ان يكون دفعيا جواز ان يكون زمانيا لا تدريجيا بان يكون حصوله في جميع الزمان
الذي بعد الآن على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان فالحصول تماما وتوضيحه ان نسبة الآن الى الزمان
[illegible] النقطة الى الخط فان النقطة [illegible] فاصلة والآن لا يكون الا واصلا فكما ان النقطة وجد في طرف الخط
ولا وجد في نفس الخط ولا يلزم منه ان يكون للخط طرف آخر يكون علم النقطة [illegible] فكذلك الآن وجد في الزمان
ومعدوم في جميع الزمان الذي [illegible] في طرف آخر للزمان [illegible] وجواب شبهة الامام [illegible] وجد في الجزء الاول من الزمان
شيء من الحركة وكذلك في الجزء الثاني شيء آخر لكن لا يلزم ان يكون الموجود اشياء متعددة وانما يلزم ذلك لو كان للزمان
اجزاء موجودة بالفعل بل الزمان شيء واحد [illegible] هوية اتصالية والحركة ايضا متصلة واحدة منطبقة عليه [illegible]
فيه فلم يكن حصول الحركة في كل الزمان بل في بعضه فلا لانا نمنع الملازمة وانما يلزم لو كان للزمان جزء اول لم يحصل [illegible]
الحركة فيه لكن صدق هذه القضية باعتبار الجزء من الزمان والحركة لا باعتبار الحركة [illegible] على المجيب [illegible]

غنا دانه ليس يحصل الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة تم

منع وجود الميل ثم منع امتناع اجتماع ميلين مختلفين ثم تجويز وجودهما في زمانين بان يوجد الميل الذي في جميع الزمان
الذي بعد هذا [illegible] وجود الميل الثاني في زمان والميل الاول في زمان فلا يكون بينهما آن لا يوجد فيه او يوجد
فيه احدهما ونقل هذا الاعتراض على الوجه الذي ذكره الامام [illegible] لم لا يجوز ان يحدث الميل الثاني في جميع الزمان الذي
بعد آن الميل الاول [illegible] طرف سوى ذلك الآن [illegible] فيه اول الوجود الميل الثاني كما ان عدم
في جميع الزمان الذي بعد [illegible] الزمان طرف [illegible] فيه اول ذلك العدم فلا يلزم وجود آنين هذا الاعتراض

الذي بعد زمان الميل الاول كما جاز ان يكون عدم الآن في جميع الزمان تم

ان على المنتهى عن هذا الاعتراض [illegible] قوله وتعرف ان كل حركة في مسافة المراد بها هنا الحركة
الحركة المختلفة كانه قال كل حركة من الحركات المختلفة [illegible] الى سكون فهي لا تحفظ الزمان واما الحركة التي
لا تختلف فهي اما مستديرة او مستقيمة والحصر [illegible] على سطح [illegible] حركة [illegible] المستقيمة ولا مستديرة [illegible]

اللهم الا ان يستدعي حدود المسافة حدود الحركة وفيه ما فيه قوله وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة [illegible]
صحيحة ان بدلت لفظة المباينة باللامماسة هو بيان جواب لسؤال وهو ان زوال الوصول هو اللامماسة والشيخ [illegible]
المباينة باللامماسة اتم الحجة فكيف تم اذا بدلت المباينة باللاوصول اجاب بان تمام الحجة باللاوصول اذا ثبت
وعدم تمامها باللامماسة الانفصال عليها فهو تغير لا اثر له في المعنى قوله ويدل على امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية
ان القوى الجسمانية يمتنع ان يكون غير متناهية اما في الشدة فظاهر واما في المدة او في العدة لانها لو حركت جسما فاما بالقسر او
بالطبع وهما محالان اما القسر فلانه لو حرك جسم جسمين مختلفين في الصغر والكبر الى غير النهاية في العدة والمدة من مبدا واحد
التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي وانه ممتنع لا يقال هذا الدليل انما تم اذا امكن تحريك القوى الجسمانية الغير متناهية
فاما لو كانت القوى الجسمانية القاسرة ازلية وهي تحرك جسما في الازل تحريكات غير متناهية فلا يكون ثمة مبدا مفروض
في امكان التحريك من المبدا على ذلك التقدير فانه لو امكن [illegible] جسمانية غير متناهية لا يمكن ان تحرك جسما [illegible] مبدا مفروض
لزم التفاوت قال الامام هب ان من كل حركتي الجسمين المختلفين تفاوتا في الجانب الغير المتناهي لكن لا يلزم منه ان ينقطع الاكثر
وانما لزم لو كان التفاوت بالزيادة والنقصان حتى ينقطع الناقص الذي فرض غير متناه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون التفاوت بالسرعة و
البطوء كما ان حركة الفلك الاعظم اسرع من حركة فلك الثوابت مع انهما غير متناهيين ونقول الجواب ان الكلام في القوى
الغير المتناهية في المدة او العدة واللازم منه تفاوت الحركتين في الجانب الغير المتناهي في المدة لا مجرد التفاوت في السرعة و
البطوء اما في المدة فلان القوى الجسمانية لو كانت غير متناهية في المدة وحركت جسما آخر كان زمان حركته غير متناه
لا بمعنى الحركة الغير المتناهية في المدة الازلية واذا حركت جسما اصغر كان زمان حركته ايضا غير متناه لكن هذا الزمان يكون
انقص لان مقاومته اقل والتفاوت بين الزمانين في الطول والقصر ليس الا في الجانب الغير المتناهي فيلزم انقطاع الاول [illegible] واما
في العدة فلانها لو كانت غير متناهية في العدة وحركت جسما لكون عدد حركاته غير متناه لا الى ابد [illegible]

العدة واذا حركت جسما اصغر يكون عدد حركاته غير متناه الا ان هذا العدد اكثر من العدد الاول فيلزم انقطاعه قوله
فاجاب بان المحكوم عليه ههنا اي الحكم هنا ان قوة القوى متفاوتة وهو وان تم في الحال ولا شك ان قوة القوى على تحريك
الاكثر [illegible] على تحريك الكل يلزم التفاوت في القوى بخلاف الحوادث فانها لما لم يكن موجودة في وقت [illegible]
بالتفاوت والنقصان ولقائل ان يعود ويقول المحذور الذي ادعيتم لزومه اما تفاوت قوة القوى على تحريك الكل [illegible]
اما تفاوت الافعال فان ادعيتم ان اللازم تفاوت قوى وهو محال [illegible] فلا بد من دليل وان ادعيتم ان اللازم المحذور
في الافعال لعاد الاشكال وكان مراد الامام من قوله انتم تستدلون على تفاوت قوة القوى بتفاوت الافعال هذا الذي
لكن [illegible] عبارته فان الاستدلال المذكور [illegible] القوى [illegible] على تحريك الكل اضعف منها على تحريك [illegible]
[illegible] عن التحريكات بالقسر كلما كان المعاوق اقوى كانت القوى على تحريكه اضعف [illegible]
القوى النسبة الى تحريك الكل والجزء [illegible] التفاوت في الحركة الغير المتناهية واجاب الشارح عن الشيخ [illegible]
الذي ليس مجموعه موجودا في الخارج الزيادة والنقصان [illegible] بل انما [illegible]
اشد اذا يكون [illegible] ويحتمل ان يكون غير متناه في الجهتين وان يكون متناهيا فيهما وان يكون متناهيا في [illegible]
بالزيادة والنقصان اذا كان غير متناه في احدى الجهتين لا يكون الا في الجهة الاخرى [illegible] في النظر الاول [illegible]
دل على امتناع ان يوصف عدم التناهي بالكثرة والقلة كامتناع وجود غير المتناهي ثم لا تعارضه معلومات الله
ومقدوراته [illegible] اذ الكم الغير المتناهي [illegible]
معلومات الله تعالى [illegible] على مقدوراته [illegible]
في الخارج لانه ليس مجموع موجود في وقت من الاوقات [illegible]
الغير المتناهي [illegible] في الوهم [illegible] في الخارج [illegible] كلام الشيخ [illegible] الحوادث [illegible]

في الوهم وصح [illegible] في العلم قابل للزيادة والنقصان ١٢

على الشرائط [illegible] عند الحكماء [illegible] لا بالنظر الى وجود مجموعه واما [illegible] من خواص الكم المتناهي ١٢

غير متناهية لم يلزم ان يكون الغير المتناهي قابلاً للزيادة والنقصان لازدياد الحوادث كل يوم وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون الغير
ان غير المتناهي يزيد وينقص في الخارج فهو ممنوع لان المجموع الغير المتناهي ليس موجوداً في الخارج في وقت ما وان كان بالوهم
يقبل الزيادة والنقصان في نفس الامر في الوهم ملاحظ الامتناع وانما يكون كذلك لو كان قبوله الزيادة والنقصان بحسب الخارج
وليس كذلك هذا بخلاف ما نحن بصدده لان لزوم التفاوت بين الحركات الغير المتناهية في الجانب المتناهي انما هو في
الخارج كذلك في الوهم وبحسب نفس الامر واعلم ان المقدمات لما كانت تجربية وحكم الوهم في المحسوسات صادق فالمقدمات
المذكورة في البرهان الطبيعية لا تصلح ان تكون واحدة بحسب الخارج بل بحسب نفس الامر وان كانت وهمية كما هي مستلزمة
الاعداد والحركات الذي لا يجري غيرها قوله مقدمة اذا كان شيء ما يحرك شيئاً ولا ممانعة فيه في ذلك الجسم كان في زمان اقل
المتحرك مثل قوله الاصغر وهذا في المقدمة الاولى فالقوة الطبيعية اذا حركت جسمها يكون قبول كل الجسم للتحريك مثل
قبول بعضه لعدم الممانعة فيه فان كان هناك تفاوت لا يكون الا من قبل الفاعل اعني القوى وهذا في المقدمة الثانية
والتفاوت الذي بين القوى على تناسب الاجسام في الصغر والكبر لانها سارية فيها متجزية بتجزيها وهذا في المقدمة الثالثة فلو
تحرك جسم بقوة الطبيعة حركات غير متناهية وتحرك بعض ذلك الجسم بقوة الطبيعة من مبدأ واحد كان حركات البعض
غير متناهية وحركة الكل اكثر ووقع التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي وان كانت متناهية لزم تناهي حركة الكل
لان نسبة البعض الى الكل الى البعض ونسبة الكل الى البعض كنسبة المتناهي الى المتناهي وقد فرضنا حركة الكل غير متناهية
هف قوله اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده هذا البرهان انما يدل على حصول مقصوده لو كانت حركة
الفلك طبيعية فان ارادة الفلك لا تنقسم بانقسامه جاز ان لا يكون تحريكه ارادة متناهية لا عن ارادة بل نسبة ارادة
قوله فالقوة المحركة للسماء غير متناهية ثبت انه يوجد حركة غير متناهية وانها دورية والحركة الدورية هي للسماء
فالقوة المحركة للسماء ليست قوة جسمانية فيكون قوة مفارقة اما عقلاً وهو كما لو نشأ وهو النفس المفارقة عن جرمها

غير متناهية والقوة الجسمانية [illegible] المحركة للسماء

تحصيل

لتحصيل الكمالات اللائقة بها وتحصيل الكمالات انما يكون بين موجود يكون الكمالات حاصلة له بالفعل والمحرك للقوة
المحركة للسماء مفارقة وعقله فان قلت ان اراد بالقوة المحركة للسماء المباشر للحركة الذي يصدر عنه الحركة فهي قوة
جسمانية لا عقل وان اراد بها شيئا آخر فلابد له من بيان ولا [illegible] لا دلالة على عدم تناهي الحركات لان عدم تناهيها
بحسب ذات القوة المباشرة لامتناع صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسب ذاتها بل بحسب قوة اخرى
انها يجب ان يكون غير متناهية الآثار ولا استحالة صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية فلا [illegible]
مفارقة ثم يرد ان يقال الدليل انما يدل على ان الجسم السماوي يتحرك بالحركة الدورية واما ان كل متحرك بالحركة الدورية جرم
سماوي فهو من باب ايهام العكس لم لا يجوز ان يكون في الارض كرة تتحرك بالارادة فيكون الزمان مقدراً بحركتها واعلم ان المطلوب
المقصود ليس اثبات العقل مطلقا بل اثبات ان المحرك السماوي غاية هي العقل والا لم يحتج الى بيان ان الحركة الغير المتناهية
ولا الى ان الحركة الدورية سماوية وبهذا صرح الشيخ فما قيل انه نصب آخر من البيان مناسب لما كان فيه من اثبات [illegible] الافلاك
استنتج منها عدم تناهي القوة المحركة للسماء قوله بتحقيق الشكل على بعض الفضلاء الشارح لما ذكر الشيخ ان [illegible]
قوى جسمانية والعقل محرك اول اعترض الامام بان المحركات الجزئية الغير المتناهية اما ان يصدر عن العقل او عن القوى الجسمانية
فان صدرت عن العقل فهو العلة وان صدرت عن القوى الجسمانية لم يكن العقل علة لها والجواب ان العقل علة [illegible]
الجسمانية علة فاعلة واوضحه ان محرك الفلك على الاجمال اما محرك تحريك المعشوق للعاشق وهو الذي يكون [illegible]
والثاني ما يحرك تحريك النفس للبدن وهو الذي يكون الحركة منه وذلك المحرك العقلي لا يجوز ان يكون هو المباشر للحركة
النفس والاشكال والملابس للحركة متغيرة كل فلا يكون المحرك [illegible] اما محرك الفلك على سبيل العشق واما محرك الفلك على سبيل
العقل فهو [illegible] عقلي محرك على وجه العشق وقريب ملابس الحركة ووسط وهو نفس مفارقة عن المادة
وجه التدبير ويكون لها تصورات كلية وجزئية وسائر تصوراتها الجزئية التي تحصل لها بمعاونة من قوى [illegible]

القوى المتخيلة فترتسم فيها صور الاوضاع الجزئية ويحدث منها الحركات الجزئية على الاستمرار هكذا عبر عنه بعض
القوم قوله وبه يتبين الجواب الخ اقول ان المباشر لتحريك السماء لو كان قوة جسمانية كانت متناهية التحريك وانما
يكون كذلك لو كان صدور الحركات الغير المتناهية عنها على سبيل الاستقلال وليس كذلك بل يتجدد من المفارق
فيها امور متصلة غير قارة ويحصل بحسب تلك انفعالات غير متناهية وبواسطة تلك الانفعالات يقوى على
حركات غير متناهية وانما قيد الامور المتصلة بكونها غير قارة لانها لو كانت قارة لم يتغاير الحركة بسببها نظرا الى
الاول ان القول بتجدد الامور من المفارق وصدور الحركات بحسب ذلك تصريح بان الصادر من الفلك حركات
متعددة وقد تبين من قبل ان الحركات المتعددة لا يحفظ الزمان ومنهما [illegible] الثاني انه اذا صدر من
الفلك حركات متعددة فاما ان يكون بين كل حركتين حد هو بداية احديهما ونهاية الاخرى فهي الحركات المنفصلة
حدودا ونقطا فلا يحفظ الزمان واما ان لا يكون بين تلك الحركات حدود فح لا يكون حركات متعددة بل حركة واحدة
الثاني ان التحريك لا على سبيل الاستقلال صورة النقض لانه يمكن ان يقال الجزء يتحرك حركات غير متناهية من مبدء
وبعضها يحرك كذلك فيكون تحريك البعض اقل من تحريك الكل فيكون متناهيا وجوابه ان هذا انما يتم لو لم يكن
يستمد بعض القوى لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوى وهو ممنوع واعترض الامام بوجهين احدهما ان الامور
الحادثة في النفس الجسمانية امور متغيرة وعندهم ان الثابت لا يكون علة للمتغير لامتناع تخلف المعلول عن العلة
فلا يكون معلولة للعقل وان جاز ذلك فليجز استناد الحركات الجزئية الى العقل وثانيهما لو جاز صدور الحركات
الغير المتناهية من القوى الجسمية الفلكية بواسطة الانفعالات فلم لا يجوز مثله في ساير القوى وح لا يمكن
القطع في شيء من القوى الجسمانية بانها لا تقوى على اعمال غير متناهية قوله وح اشار الى هذا الوجه اي جاز
ان صدور الامور المتجددة في النفس الجسمية عن العقل لا يمكن القطع والجواب عن الاول ان الحركة لا يجوز ان يصدر

الدليل لم يجز الحركات الغير المتناهية على الاستقلال وانه اذا فرض كل القوى تحرك جسما لا على استقلال موهوم

القوى ع

العقل

عن العقل بما ثبت ان مباشر الحركة هو النفس لا العقل لانه ليس متخيلا والمتغير انما يصدر عن العقل بسبب الحركة الدائمة
فيكون هناك سلسلتان معا ... ان كل فرد من احديهما بعد الفرد من الاخرى احديهما سلسلة الانفعالات الواردة
على القوى الجسمانية فان كل انفعال منها صادر عن العقل بشرط الحالة الانفعالية قبلها والاخرى حركة لاحقة وهذا
كما اذا قطعنا حدا من حدود المسافة وعرض حد آخر شعرنا به وتخيلنا قطعه وقطعناه ثم تخيلنا قطع حد آخر وهكذا
فكل حركة سابقة معدة لتخيل وهو انفعال وكل تخيل علة لحركة لاحقة قوله والمحرك المتحرك يحتاج الى محرك آخر
لانه اذا كان سببا محركا ومتحركا فهو من حيث انه محرك يحتاج الى محرك فان كان محركه نفسه يلزم ان يكون فاعلا وقابلا
وان كان محركه غيره فذلك المحرك ان كان متحركا يلزم احتياجه الى محرك آخر وهكذا حتى ينتهي الى محرك غير متحرك
ولو دفعا للدور والتسلسل وذلك المحرك هو المبدء الاول والعقل وما عداه من المحركين متحرك وهذا الذي حملهم على الاكتفاء في تحريك الافلاك
بالصور الطبيعية لانهم لما ذهبوا الى ان ما عدا المبدء الاول من محركات الافلاك متحرك اما بالذات او بالعرض والعقل
لا يتحرك لا بالذات ولا بالعرض فلا دخل لها في تحريك الافلاك فانحصر محركات الافلاك في القوى الجسمانية واعترض عليه
هذا الكلام بقوله وذلك غير واضح ضرورة انه لا يلزم ان يكون المحرك فاعلا وقابلا فان من المحال ان يكون محركا
ومتحركا من جهتين فان القوة محركة من جهة انها تنفعل من العقل ومتحركة من جهة انها حالة في مادة وكيف لا يكون
نفسها ومحرك المتحرك بالعرض هو محرك المتحرك بالذات لكن محرك المتحرك بالذات اعني الفلك هو تلك القوة فيكون محركا
من حيث تحرك بالعرض هو نفسها كما ان الطبيعة محركة متحركة بالعرض ومحركها بالحركة العرضية الا اياها او
ان الذات ان تكون قوله وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء مقدما على الاعتراض لان يجوز ذكرها الا ... قدح في
استحضار ما اشتهر الآخر عنه والواجب في قوله ما ذهب عقول مفارقة ان يقال نفوس مفارقة لما علم من عدم
للنفوس السماوية تصورات عقلية قوله وبيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما انما هو عقل مجرد يتقرر الدليل

لابد من تقسيم الموجود الى الجوهر والعرض والجوهر اما ان يكون حالا وهو الصورة او محلا وهو الهيولى او مركبا من الحال
والمحل وهو الجسم او لا حالا ولا محلا فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف فهو النفس والا فهو العقل اذا ثبت هذا
فالمعلول الاول لا يجوز ان يكون عرضا لان المعلول الاول سابق على غيره ويمتنع سبق العرض على الجوهر لاحتياجه اليه ولا
امرين من الواحد الحقيقي لا صورة ولا هيولى لما ثبت من امتناع ان يكون شيء منهما علة للاخرى او واسطة فلان تشخص
الصورة موقوف على تشخصها وتشخصها موقوف على المادة فلا يجوز تقدمها عليها وكذا المادة لو كانت علة الصورة
كانت علة قابلة معا وانه ممتنع ولا نفسا لان افعال النفس محتاج الى المادة فلو كانت معلولا اولا فاما ان يصدر عنها شيء
آخر لم ينتظم سلسلة الموجودات وان صدر عنها شيء وقد ثبت ان افعالها متوقفة على وجود المادة فيكون المادة
موجودة قبل وجودها وانه ممتنع فتعين ان يكون المعلول الاول هو العقل وفيه نظر من وجوه احدها انا نختار ان
لا يصدر من النفس شيء ولا يلزم عدم انتظام الموجودات ولم لا يجوز ان يصدر من المبدأ الاول بشرط وجود النفس شيء آخر هو
آلة النفس لا بد له منه ولا نسلم انه يلزم ان افعال النفس محتاجة الى المادة ان اردتم ان جميع افعالها كذلك فممنوع وان
اردتم ان بعضها كذلك فمسلم لكن لا يستلزم المطلوب ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالنفس هو الذي يتوقف جميع افعاله على
آلة فان العقل ايضا موقوف فعله ومضافة على وجود المادة بل على استعدادها الثالث لم لا يجوز انه اذا لم يكن المعلول الاول
ولا الجسم ولا جزئه يكون هو العقل وانما يكون كذلك لو كان جميع كمالاته موجودة فيه بالفعل وجاز ان الموجود مجرد
الجملة فاذا لم يكن حالا ولا محلا يتعين ان يكون هو العقل وانما يحصل جميع كمالاته بالفعل فيه فيهم ثم لا يذكر **قوله**
فالنطوية من الرياضة فيه نظر لان البحث عن حال الاجسام وكرتها بحث عن احوال الموجودات من حيث انها
موجودة فهو من الالهيات ولعلهم حصروا الوحدة والكثرة في الاجرام العلوية حتى صار البحث عنها من علم الهيئة **قوله**
كالقائلين بالمثلثات التي هي شكل مجسم يحيط به اربعة سطوح متوازية الاضلاع ومثلثات وقد لا الغير مجتمعة

الكلي فهو لا يكون كليا ولا جزئيا **قوله** واكد الفاضل الشارح لما كان حاصل الدلالة الثانية على نفي حركة الكواكب
عنها في الافلاك ان دوائر مركزها دوري القمر وعطارد جميعها في كل دورة مرتين فلا نعقل له كان لمركز التدوير
حركتان حركة على التوالي وحركة على خلاف التوالي ولو كان المتحرك هو الكوكب لعلمت الدور سبعة فلذلك لامتناع
ان يحرك الجسم الواحد بالذات الى جهتين مختلفتين دفعة واحدة اعترض الامام بان هذه الدلالة انما يستقيم
ان تحرك الجسم الواحد حركتين مختلفتين لكنه غير ممكن لان الحركة الى جهة تستلزم الحصول فيها فلو تحرك الى جهتين
حصول فيهما دفعة وانه ممتنع وتوجيه الجواب انا لا نم ان جسما واحدا لو تحرك الى جهتين حصل حركة واحدة
من الحركتين بان الحركتين اذا كانتا الى جهة واحدة حصلت حركة واحدة مساوية لمجموعهما وان كانتا الى جهتين
حصلت حركة واحدة مساوية لفضل احدهما على الاخرى ولا يلزم ان يكون الحركة الواحدة بسيطة فقد يكون
مركبة وحصول الجسم في الجهة انما هو باعتبار تلك الحركة الواحدة لا بحسب الحركتين وتحقيق الحركة بالعرض ان يكون
المتحرك بالعرض يحصل له حالة مخصوصة هي الحركة فان الجالس في السفينة عرض له تلك الحالة العارضة للسفينة فهو
ينتقل من مكانه كما ينتقل السفينة من مكانها لان العرف ان حالة المخصوصة تسمى حالة غيره تتبدل اوضاعه
وانما المتحرك بالذات توجه الى الجهة اعني سلوك اليها سواء كان ميلا طبيعيا او قسريا او اراديا وهذا الميل لا
في المتحرك بالعرض فان واحدا منا لو تحرك ومعه حجر فلا شك ان ذلك الحجر ينتقل الى موضعنا لكن تلك الحركة
عارضة له لا عن ارادة ولا ارادة في الحجر لمبدأ الحركة موجود في المتحرك بالذات دون المتحرك بالعرض ثم لا اشتراك
فان الحركة بالعرض ليست نفس الحركة بالذات مجازا اذ يكون المتحرك بالعرض متحركا بالذات كما ان راكب السفينة
ايضا سواء كانت الحركتان الى جهتين او جهة ثانية وهو اما فرضا دائرتين يحيط احديهما بالاخرى
عن كل الخلاف على محور واحد حركة واحدة على الدوائر الخرية تقطع في السماء على نصف النهار لان المحور

لم يمكن

لزم حصوله فيهما وانما يلزم لو كان حصوله في الجهة بحسب الحركتين وليس كذلك بل بحسب

لتحقق الموضع

لتبدل اوضاعه

فالموجود اما ان يكون في موضوع وهو العرض او لا في موضوع وهو الجوهر

اولا فاما ان يصدر عنها شيء

بالاجرام

خصوا

ممثلة على المنطقة لا بد ان يكون دائما على نصف النهار

الى جهة الشرق درجة فقد ادى دها الحاوى الى جهة الغرب مع ان تلك النقطة لما كانت من جهة الدائرة المحوية وسامتها
نقاطها تقطع دور الفلك بحركتها بالكم فلا بد ان تكون تلك النقطة في جهة الشرق ثانيا في جهة الغرب لحركة
من الفضلاء من بعضه نقول في حل هذا الشك لكل متحرك حركتان حركة حقيقية وهي قطع المسافة التي تحرك عليها
اضافية اى بالاضافة الى نقطة فرضت خارجة عن المسافة وهي ذاتية لها فالحركة عنها ونقطة المحوى
ان كانت لها حركة في نفسها لاجل حركة ذاتية بالنسبة الى النقاط الخارجة عن مدارها لان وضعها بحركة الحاوى حركة
مساوية لها وهذا لا يرى الاساكنة وللفكر فيه مجال ومما وضح من اشكال الامام ان الحركة الى جهة ما ان سلم حصول
لو كانت وحدها فاذا كانت مع حركة اخرى فالحصول في الجهة انما هو بحسب تركيب الحركتين حتى ان كلا من الحركتين لو
تجردت عن الاخرى كانت مادية الى الجهة المتوجهة اليها فانا اذا فرضنا واحدا على خشبة هي مائة ذراع وهو
الخشبة متحركا بالخلاف بحركة مساوية فاذا كان راس الخشبة محاذيا لنقطة واسفل الخشبة من تلك الموازاة شبرا ذرا
تحرك الشخص من راس الخشبة آخذ ذراعا والموازاة باقية كما كانت وهكذا حتى تحرك الخشبة مائة ذراع
الشخص الى آخرها اما لو تحرك الخشبة فقط لا يعرف الشخص عن جهة الموازاة الى جهة الحركة فلا اشتغال هناك الشخص
جهة بحسب تركيب الحركتين قوله اذا فرضنا جسما بصدر عنه فعل تقرير هذا البرهان فرضنا ان احدهما طرف المحوى
تقريره على محاذاة ما في الكتاب ان الحاوى لو كان علة للمحوى لكان حال المحوى مع الحاوى الامكان لان وجوب المعلول بعد وجوب
وجوب العلة ووجودها لكن يجب المعلول مع العلة بل الذي يكون معه هو امكانه لكن وجود المحوى مع عدم الخلاء يجب ان كان
وجود المحوى عن واجب فان كان واجبا مع وجوب الحاوى كان المحوى واجبا مع وجوب الحاوى وقد ثبت امكانه هف وان
كان غير واجب مع وجوب الحاوى فهو ممكن في نفسه والمدعى وليس هذا الطرف لا فقاسا استثنائيا هكذا لو كان
الحاوى علة للمحوى كان المحوى معه ممكنا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان وجوب المعلول بعد وجوب العلة

او كان تحرك الشخص بعطاء

مجال معه الامكان لاستحالة وأما بطلان التالي فلان عدم الخلاء مع وجود المحوى على ذلك التقدير لو كان المحوى ممكنا
مع الحاوى كان عدم الخلاء ايضا ممكنا ومنع الشارح في شرح المتن الا بهذا الطريق وتارة على ثبت مقدمات
احديها ان الجسم لا يكون علة موجدة الا بعد كونه متشخصا لانه ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد والمطلق
المقدمة غير مفيدة الجسم كان اولى لعدم اختصاص الحكم بالجسم فان كل شيء ممكن يمتنع ان يكون علة موجدة الا بعد تشخصها
سواء كان جسما او غيره وثانيها ان وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب العلة ووجودها ضرورة ان العلة يجب اولا
ثم يوجب فيجب المعلول فقد وجب العلة ولم يجب المعلول بعد وكل ما لم يجب يكون من شانه الوجوب فهو ممكن فيكون
حال المعلول مع العلة وثالثها ان الشيئين اذا كان بينهما معية لا رتبية لا تخالفان في الوجوب والامكان لانه لو وجب
احدهما وامكن الاخر امكن انفكاكهما فلا تلازم بينهما وتركيب الدليل بعد هذا ظاهر لكن المقدمة الثالثة منقوضة بالواجب
معلوله فانه يخالفان في الوجوب والامكان مع تلازمهما لا يقال المراد من هذه المقدمة عدم اختلاف المتلازمين في الوجوب مطلقا بل
المقدمة عدم اختلافهما في الوجوب مع ثالث فانه لو وجب احدهما مع الثالث ولم يجب الآخر معه امكن انفكاك احدهما عن
الآخر الخ فلا تلازم بينهما فعلى هذا لا ينتقض لانا نقول العلة لا شركة لها لا يجوز ان يختلف حال المتلازمين مع الشيء في
الوجوب والامكان كذلك لا يجوز ان يختلف حالهما في انفسهما ضرورة انه لو وجب احدهما ولم يجب الآخر مع وجوب امكن
انفكاك احدهما عن الآخر فالمراد بالدليل لا وجوب عدم الاختلاف مطلقا سواء كان مع الثالث او في حد انفسهما ليشهد
اطلاق الشرح ويمكن ان يجاب عن النقض بان المراد بالوجوب ما هو اعم من الوجوب الذاتي او الغيري والمراد بالامكان ما
لم يخرج الى الوجوب والوجود ومن اجل ان الشيئين اذا كانا متلازمين يكون كل واحد منهما اذا وجب وجب الآخر مطلقا فانه يمتنع
على صرافة الامكان يمكن انفكاكهما قطعا وهذا هو المستعمل في البرهان فان عدم الخلاء لما كان مع وجود المحوى معية
ملازمة وكان عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوى لزم ان يكون وجود المحوى ايضا واجبا مع وجوبه لكنه بقي على امكانه

البرهان م

الامكان فان قلت كما وجب ان لا يتخلف التلازم زمانا في الوجوب مطلقا يجب ان لا يتخالفا ايضا في الوجوب الذاتي فانه لو
وجب احدهما بالذات والآخر وجب بالغير امكن ارتفاعه وامتنع ارتفاع الواجب بالذات وقد تبين ان الشيئين اذا لم يكن
ارتفاع احدهما ممكنا مع ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما فلا تلازم كما اذا انتفى الانفكاك فنقول امكان ارتفاع الآخر
نظرا الى ذاته ليس كذلك فان وجوب المعلول مترتب على وجوب العلة وعندي ان هذه المقدمة مستدركة في البرهان
اذ يكفي ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لتقدم بالوجوب عليه فعند وجوب الحاوي لم يجب وجود المحوي بعد لكن المحوي
الذي لا ينفصل الحاوي اذا لم يجب وجود المحوي لم يجب عدم الخلاء بالضرورة وسيتبين الشيخ لزوم الخلف بمجرد هذه المقدمات
وجواب السؤال الاول انه غير محتاج الى اثبات المقدمة واما قوله ههنا بوجود المحوي وعدم الخلاء معا فالمراد المعية في الوجوب
عليه لا في الوجود والعدم كما يخيله الشارحون فليس المراد الا ان وجود المحوي اذا لم يجب لم يجب عدم الخلاء التي بحسب وجود
المحوي مستلزما لعدم وجوب الخلاء بحكم مكان النفس لانه لو صح ذلك لا يلزم ان لا يكون الحاوي واجبا بوجود لا بوجود [illegible]
وجوب وجود فلا نتج اما ان يكون معه وجوب المحوي او امكانه وايا ما كان يكون مع وجوب الحاوي امكان المحوي اما على تقدير
الامكان فظ واما على تقدير الوجوب فلانه لا يكون مع الواجب بل واجبا بغيره ولو وجب يستلزم الامكان ومعية الملزوم مستلزمة
لمعية اللازم فيكون مع وجوب الحاوي ووجوده امكان المحوي فلا يجب وجوده فلا يجب مع امكان الخلاء لا لانه الملزوم
معية الملزوم لمعية اللازم وانما يكون لو لم يكن اللازم متقدما على الملزوم لكن الامكان متقدم على الوجوب والمتقدم على الشيء
لا عن ان يكون معه وهو ظاهر الطريق الثاني في تقرير البرهان طريق التقدم والتأخر وهو ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي
لزم ان يكون عدم الخلاء ممكنا والتالي باطل بيان الملازمة ان الحاوي يكون متقدما بالذات على المحوي والمحوي مع عدم الخلاء متأخرا
عن الحاوي والمتأخر عن الشيء موقوف على ذلك الشيء وكل موقوف على الشيء ممكن لذاته فيكون عدم الخلاء ممكنا والآخر [illegible] وهذا
غير طائل لما في النفي خلو عن معية امكان المحوي الحاوي احتياجه الى ان يقام التأخر متأخر قوله واعلم ان قولنا

الوفا انه انما يستقيم [illegible]
لو امكن ارتفاعه عن طرفيه

[illegible] المحاوي واذا لم يجب [illegible]
المحاوي لم يجب [illegible]

فان وجوب عدم الخلاء اذا
استلزم وجوب المحوي كان عدم
وجوب المحوي [illegible]

الخلاء ممتنع لذاته ومن تحقيق التلازم بين وجود المحوي وعدم الخلاء فان لا يعقل معنى الممتنع لذاته وذكر الخلاء وهذا [illegible]
والمراد طريق التمثيل او لا يتفهم بتصور الممتنع لذاته قصدا اوليا ولا في الخلاء خصوصا بالخلاء بل كل ممتنع لذاته لكنه يحكى
معنى الممتنع لذاته ذا ما اقتضى العدم بل معناه شيء يتصوره العقل ويحكم بعدمه بحسب تصوره من غير نظر الى الغير وان حكمه
حكمه بالعدم على وسط واليه اشار بالمراد صيغة الحصر حيث قال الذي تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده احترازا [illegible]
فان العقل لا يحكم بعدمه بمجرد صورته العقلية بل بالنظر الى الغير وبهذا التحقيق يضمحل ما عسى ان يختلج في الوهم من ان [illegible]
بالبرهان عدم الخلاء واما امتناعه بذاته فلا فان الذي دل على عدمه هو انه لو وجد الخلاء لكان كذا لكن [illegible]
فلم يكن خلاء فوجوده مستلزم لعدمه وما يكون كذلك يكون ممتنعا لذاته لا لانا نظرنا الى ذاته مع قطع النظر عن الغير [illegible]
ويمتنع بالغير وان جاز استناده مع انا نكون النظر الى ذلك الغير لا بالنظر الى ذاته وهذا كشريك الباري فان دليل
الوحدانية كما دل على عدمه دل ايضا على امتناعه لذاته فان وجود الشريك مستلزم [illegible] بالنظر الى [illegible]
قولنا الخلاء ممتنع لذاته ان ما يتصوره العقل من الخلاء يحكم عليه العقل انه ممتنع الوجود في الخارج بالنظر الى ذاته لا
بالنظر الى الغير وكذا معنى الواجب لذاته ليس ان هناك ذاتا ووجودا اقتضته بل هو شيء تصوره العقل ويحكم عليه بالوجود من حيث
ذاته لا بالنظر الى الغير بخلاف الممكن لذاته فان العقل لا يحكم بوجوده الا باعتبار وجود علته او عدمها اذا تصوره
العقل وتسمية [illegible] هذا الخلاء عبارة عن نفي ذلك المتصور بخلاف عدم الانسان مثلا فانه نفي الوجود في الخارج [illegible]
خارجا لان عدم الخلاء عدم في الخارج لوجود عقلي وعدم الانسان عدم في الخارج لوجود خارجي فنفي بوجود المحوي من
حيث انه ملازم له نفي ذلك المتصور قطعا ويتحقق نفي ذلك المتصور يلزم وجود المحوي من حيث انه ملازم وجود المحوي وعدم
الخلاء متلازمان في نفس الامر وليس المراد من قولنا انهما متلازمان ان تصور اللازم في العقل على ما لا يخفى على [illegible]
العقل فحصول مقدمة البرهان فان المقدمة هي كونهما متلازمين في الوجود بحسب الامر نفسه بل المراد [illegible]

الا ان استناده [illegible]

ولا بعدمه

الملازمة

اذ لا يلزم عدم الخلاء

المحوي على ما هو الشايع في عرف الحافظ وفي الشفاء فقوله من حيث هو ملاء فائدته ان الاولى ان الملازم لا بد فيه من اعتبار الحاوي
ثان المحوي لا يستلزم من حيث ذاته نفي الخلاء بل من حيث انه متحدد فان الخلاء هو المكان الخالي كما ان الملاء هو المكان المحوي
نعم اعتبار سطح الحاوي ثم تصوره فان خلاء وثاني ملاء واما نفس الجسم المحوي لا يستلزم الخلاء ولا الملاء اما الحاوي حجم ولا
ملاء ولا خلاء اذ لا مكان له فاستلزام المحوي نفي الخلاء ليس الا من حيث انه ملاء المكان فهذا ما سمعناه و شرحه كلامه وفيه
نظر لان عدم الخلاء وهو عدم المكان الخالي اما عدم المكان او وجود الملاء فاستلزام المحوي لعدم الخلاء لا ينحصر في جهة الملاء
فانه لا خلاء مع المحوي على تقدير عدم السطح الحاوي ثم الثانية التزام سؤال وهو ان الخلاء عدم المحوي عند عدم العلة
ثم بما عدم الخلاء هو نفس المحوي في القول بان المحوي مع عدم الخلاء بمنزلة القول بان الشيء مع نفسه وجوابه الاثم ان الخلاء
عدم المحوي بل عدم الخلاء انما هو من المحوي من حيث انه ملاء وكونه ملاء وصف للمحوي باعتبار مكانه وكان قوله والخارج
المحوي هو نفي ما يتصور منه اي من الخلاء منه على هذا لانه وباطل لان عدم الخلاء عين وجود المحوي لشك فاديس معنيهما
قوله ثم لو نحو هذا سقط ما يمكن ان يشكك في هذا الثاني ما ينقض على المقدمة الثالثة اذ نقل وجود المحوي مع عدم الخلاء
معية الملازمة وهما الانضمام في الوجود لان عدم الخلاء اوجب ذلك ووجود المحوي واحد الغير ومعارضة في المقابلة
بالملازم فقال وجود المحوي ليس مع عدم الخلاء معية الملازمة لانه لو لازم لوجب اتحادهما في الوجوب وليس كذلك
المقدمة الحاكمة بامتناع الخلاء وان وجوب عدم الخلاء بالذات مع وجوب المحوي الغير لا يحتمل والتكون اثبات احدهما
معا معية الملازمة والمعية الملازمة فانه يجب ان يتخالف في الوجوب وهذا التقرير اظهر على ما في الشرح واحترز المعية
من عدم الخلاء ووجود المحوي انما هي على تقدير علية الحاوي المحوي على هذا التقدير واجب الغير الممتنع وانما كان التلازم على
التقدير لانه اذا كان الحاوي علة المحوي كان متقدما على المحوي بحدود المكان فيعني عدم الخلاء لزم وجود المحوي بحد
المحوي لزم عدم الخلاء قطعا واما اذا لم يكن الحاوي علة فعدم الخلاء لا يستلزم وجود المحوي لجواز كون الحاوي مع عدم المحوي

بالحاوي

قوله

فيكون الخلاء اتحد معه وما لان الخلاء لا يستغرض بعدم المحوي مطلقا بل انما يستغرض لعدم المحوي من حيث هو محوي وملاء
تصور محيط لا حشو له يستغرض منه الابعاد التي هي الخلاء فان العدم المحض ليس بخلاء وكذلك وجود المحوي لا يستلزم
عدم الخلاء الا من حيث متحدد بسطح الحاوي كما سبق بانه فيتبينه شواهد لان ذلك الغير الذي يعتبر وجود المحوي مع عدم
الخلاء على التقديرين اما على المقدمة الاولى وهي ان التلازم على تقدير العلية ممنوع وهذا الكلام واما على المقدمة الثانية
وهي ان لا تلازم على تقدير عدم العلية فمفهوم الحصر في قوله هو الذي جعل ومعنى الكلام ان الحاوي الذي فرض علة
هو الذي جعل المحوي بحيث يكون معه عدم الخلاء لما ذكر من ان مفهوم الخلاء عدم المتصور من الخلاء وتصور الخلاء لا يمكن
الا باعتبار الحاوي فلم يكن لعدم الخلاء مع المحوي اعتبار ثم قال ولذلك حكم بامتناع انفكاك المحوي اي لما كان عدم الخلاء
مع وجود المحوي على تقدير علية الحاوي امتنع ان يكون الحاوي علة للمحوي لان المحوي حينئذ يكون ممكنا مع الحاوي فيكون عدم
وعند هذا تم الجواب لان الجواب انما يتم بتسليم مقدمات الشك بان المنع عليها والمقدمة الثالثة ان المحوي علة في التقدير
ممتنع وقد نبه عليها بقوله ولذلك حكم بامتناع انفكاكه لانه متى امتنع ان يكون الحاوي علة للمحوي امتنع وجود المحوي مع
كونه معلولا للحاوي ثم صرح بهذا في قوله ولذلك حكم مع قوله والحاصل ان الحاصل انه لا يكفي في الجواب ان يقال المراد
مقيد وجود المحوي هو الذي يفيد صحة عدم الخلاء والمحوي انما يكون واجبا بالغير اذا لم يكن معلولا للحاوي ويوجبه هذا الجواب
انما يظهر لاستفسار فقال اما ان يراد المعية الملازمة بين عدم الخلاء ووجود المحوي المعية في نفس الامر او على
علية الحاوي والاول ممنوع والثاني مسلم لكن المحوي على هذا التقدير ممتنع ولا ارتياب في انه لا انحصار على هذا النحو كاف في
الجواب لانه يحصل المقام ببيان كون المعية الملازمة انما هي على التقدير وقد نظر من وجهين الاول ان ما ذكره في ذلك
البيان لا يدل على ان وجود الحاوي مدخلا في استلزام وجود المحوي لعدم الخلاء بل على ان وجوده تصور عدم الخلاء موقوف
على تصور السطح ولا يلزم منه لان التصديق باستلزام وجود المحوي لعدم الخلاء موقوف على تصور الحاوي والكلام

عدم ح

والحاصل وانما وجهناه لكون الا ...
الحوي على ظاهره لكان والام

الحاوي

الاول فاهو اللازم من بيانه عن منع والاولى ان يقال اللازم انما هو على التقدير لان اللازم عبارة عن الاستلزام

استلزام عدم الخلاء لوجود الحاوي واستلزام وجود الحاوي لعدم الخلاء وهذا الاستلزام وان لم يتوقف على ذلك

التقدير الا ان استلزام عدم الخلاء لوجود المحوي متوقف عليه كما بين فيكون اللازم متوقفا على التقدير ولا شك

ان اللازم منهما يتحقق على تقدير تحقق الحاوي سواء كان علة او لا فان قيل اذا احصل محل عدم العلية امتنع

ما ذكره بتحقق المصنف في فصل لام من اختلافهما في الوجوب قلنا اذا كانا معا على تقدير تحقق الحاوي والمحوي كان

عدم الخلاء فيقول امكان عدم الخلاء انما لزم لو كان مع المحوي مع وجوب الحاوي وليس كذلك بل امكانه

مع وجوبه والصواب في الجواب ان اتحاد المتلازمين انما هو في مطلق الوجوب لا في الوجوب لذاته فليتأمل

الاشكال القوي ههنا ان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل المحوي المعين والمحوي المعين وان استلزم عدم الخلاء الا ان عدم

لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم على ذلك التقدير ايضا ولو قيل وجوب الحاوي يوجب المحوي وهو التلازم بعد

امكان الخلاء فيقول المحوي بلا مخصوص ولا لازم من عدم وجوب الملاء المخصوص عدم وجوب الخلاء قوله وانما اوردنا

كليا وقوله لكان اذا اعتبر حال المعلول مع العلة وجدنا الامكان هذا كلي والثاني الخصمة ان حال المحوي مع الحاوي

وهو جزئي وانما ذكر الثاني كليا مهملا للمحوي وسماه ضروري انه اذا ثبت الكلي ثبت الجزئي كقولنا كل انسان حيوان

حيوان قلت يحتمل ان يكون مراده بالمعلول المحوي وبالعلة الحاوي لا الكلي المعلول والعلة والا لم ينتظم الكلام فانه اذا قال

لو كان الحاوي علة للمحوي كان حال كل معلول مع علته الامكان كان كلاما غير منتظم على تقدير ان يكون حكما

الاتفاقية لم يدخلها في القياس الاستثنائي فيقول الشارح ايضا مراد ذلك الا انه عبر عنه بالعبارة الكلية مهملا المحوي

لو كان الحاوي علة للمحوي كان حال المحوي مع الحاوي الامكان لان المحوي معلول ح وحال المعلول مع العلة الامكان قوله

استثناء التالي اي مستلزم الاستثناء فلما كان الغرض من ايراد التالي الكلي المحوي ذكر استثناءه الا انه اجمل استثناءه

وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة لان المعية اللازمة من وجود المحوي وعدم الخلاء مشيرا الى انهما

على ان تحصيله مصرح به والحاصل ان الشيخ اورد التالي كليا وكنى به عن الجزئي ثم استثنى التالي جزئيا مجملا

بالتالي جزئيا او اورد مفصله استثناء قوله لا انفصال على ما قررتم يقول الشيخ في اول الكلام الا ان حال المعلول مع

علته الامكان وهذا التقدير من غير اعتبار كون العلة الحاوي لا يفيد المعية بين المعلول وعدم الخلاء فانه لم

يصح حاول سعرض الخلاء ولا عدمه فلا يستلزم المعلول نفي الخلاء وبالعكس وكيف ولو ادى امكان المعلول مع العلة

مقارنة المعلول العدم الخلاء لامتنع استناد كل جسم الى علة لان لنا ان كل جسم معلول مع عدم الخلاء وحال المعلول مع

الامكان فيلزم امكان الخلاء ولان امكان احد المتلازمين يستلزم امكان الاخر والوجوب يقضد العلة بكونه

لمكان المعلول فان قلت اما ان يكون المراد بقوله حال المعلول مع العلة الامكان ان حال المحوي مع الحاوي

او يكون المراد مطلق المعلول والعلة فان كان المراد المطلق لم يتحقق التلازم والاتفاقية لا تنفع في القياس الاستثنائي

كان المراد المحوي والحاوي كانت اعادة هذا الكلام بكونه تكرارا محضا فيقول الاشكال ان المقصود الاصلي هو المحوي والحاوي

لكن عبر عنهما بالعبارة الكلية وهي العلة والمعلول لغرض المذكور في الوهم ذلك ان مناط المعية اللازمة هي وجود

المحوي وعدم الخلاء هو مطلق العلية فصرح بخصوص العلية بينهما على ان مناطها هو كون العلة الحاوي ومطلق

العلة والمعلول ثم كان سائلا يقول على هذا الشرط المعتبر في القياس الاستثنائي هي المعية العلية للمحوي لكنه

قدم استثناء التالي عليها مع انه سوق ترتيب فاجاب بانه اراد اخذ نظم الكلام فقدم هذه الشرطية على الاستثناء

حتى كان الشيخ عقد الشرطية مطلقة اولا ثم اوردها مقيدة معينة ثم ذكر الاستثناء مجملا ثم مفصلا فانتظم الكلام

انتظاما حسنا وربما وقع ذلك التغيير من طغيان قلم الناسخ قوله واما اعترض الفاضل الشارح فرد الامام لكل

بالطريقين المذكورين بان الحاوي لو كان علة للمحوي والتالي باطل لان وجود المحوي مع عدم الخلاء وعدم الخلاء مع الحاوي

لانه واجب لذاته لا يتأخر عن غيره وما يلزم مع وجود المحوي مع الحاوي فيحصل ان يتأخر عنه ولان الحاوي لو تقدم على
المحوي الذي هو مع عدم الخلاء والمتقدم على المتقدم لكان متقدما على عدم الخلاء فيكون عدم الخلاء ممكنا ثم اعترض على
الطريق الثاني باطلاق الشارح وتوجيه اعتراضه عليه فقط واما الشارح فلم يوجه الدليل الا بطريق المعية ولم يتعرض
للمقدمة القائلة بان ما مع المتأخر متأخر ولا يحتاج فيه اليها اصلا فليت شعري كيف يورد الاعتراض على ما وجهه المشتغل
عليه وان هذا الا غفلة عن توجيه الكلام او حرص على تخطئة الامام **قوله** ولكنه ممتنع لذلك الا انه غير بديهي
نعم يمكن ان هذا يكون معللا بالمحل وحينئذ يكون الدليل كذلك **قوله** ولعلك تقول ان علة الحاوي غير جرم
يحصل الحاوي علة المحوي مستندا الى علة فيكون الحاوي متقدما على المحوي لان ما مع المتقدم متقدم وح يكون الحاوي
المحوي ويلزم امكان الخلاء كما لزم على تقدير كون الحاوي علة المحوي اذا كان علة المحوي كان سابقا على المحوي
وجود السطح فيكون المحوي معه امكان ولا يجب معه ما يملأه فيمكن الخلاء وهذه هي الطريقة التي اشار اليها
عن التعرض للتقيد مع عدم الخلاء ووجود المحوي في الثبوت اما اذا لم يكن علة المحوي وكان مع المحوي لم يلزم ان يتقدم على
المحوي لان تقدم علة المحوي عليه ليس بزماني حتى يكون ما معه متقدما عليه بل بالذات والعلية وما هو الحاوي ليس
فلا يلزم تقدمه عليه ونظر الامام في قوله واما التقدم الذاتي فما يكون العلة لا لما هو معها لان التقدم الذاتي يعم
بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين والى التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح فيخص التقدم الذاتي في الحاصل
بجنبة المحوي يمكن ان يقال هنا ان ما مع العلة لا يجب ان يكون متقدما بالعلية ولكن لا يجوز ان يكون متقدما بالطبع فلو كان
الحاوي متقدما بالطبع على المحوي عاد الالزام ورده الشارح بان المراد التقدم الذاتي هو التقدم بالعلية ولو كان الحاوي متقدما على
المحوي بالطبع غير متصور وفيه نظر لان المحوي انما لا يستلزم الحاوي لو لم يكن محتاجا اليه اما لو فرض انه متقدم عليه بالطبع كان
كان شرطا فالمحوي يكون محتاجا اليه اما لو فرض انه متقدم عليه بالطبع كما اذا كان شرطا فالمحوي يكون محتاجا

لاشك ان قوله ولا ممكن عطف على قوله غير
مذهوب اليه توهم

مستلزما له وح يورد السؤال وعندي ان نظر الامام ليس بوارد لانه المحقق كلام على سند المنع فان جواب الشيخ لا
الا ان ما مع علة المحوي يجب ان يكون متقدما وانما يلزم تقدمه لو كان تقدم العلة على المحوي بالزمان وليس كذلك بل
بالذات والتقدم الذاتي لعلة المحوي انما هو من جهة العلية فلا يلزم ان يكون ما ليس بعلة متقدما بالذات وان كان مع علته والمعترض
بانه لا يجوز ان يتقدم ما مع العلة بالطبع قول خارج عن التوجيه قطعا وهذا السؤال اورده في فصل آخر بعبارة اخرى وهي
قال وجوب الحاوي مع وجوب علة المحوي وامكان المحوي مع وجوب علة المحوي فيكون امكان المحوي ثابتا مع وجوب الحاوي
ويلزم المحذور المذكور والجواب ان امكان المحوي ثابت مع وجوب الحاوي وبحكم علة العلة واما وجوب الحاوي فلما لم يكن علة لم يلزم
ان يكون معه امكان المحوي وقوله وليس كل ما هو قبل مع شيء قبله جواب سؤال للامام المحوي وكان سائلا لوجود المعلول بعد
وعلى مع وجود الحاوي وما هو بعد مع شيء فهو بعده فيكون وجود المحوي بعد وجود الحاوي فيلزم امكان الخلاء وهو [illegible] **قوله**
ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي [illegible] الخلاء ليس بممتنع الوجود فان المحوي والحاوي ممكنان فيكون كونهما في مكانيهما ممكنا
فخلو مكانيهما غير واجب بل هو [illegible] فقال الامام انه يلزم من امكان عدمهما امكان الخلاء فانهما اذا عدما لم يكن خلاء ولا
مكان هناك حتى يكون [illegible] او ملاء فامكان الخلاء غير لازم من امكان عدمهما بل انما يلزم من وجوب المحوي دون امكان
معه **قوله** سواء جعل العلة صورة الحاوي او نفسه التي تكون مبدأ الصورة او يكون هي كصورته اي نفسه المحوي
كصورته فانه قد يسمي الفلك ارادة جزئية والمراد بالجسمانية ان لا تكون صورها والمنصوب الجسمانية لا يمكن ان تكون
للانقسام لان الجسمانية منقسمة بانقسام محلها فيكون جسمانيا فوجب ان يكون للافلاك قوى جسمانية يحل فيها صور
ويترتب عليه [illegible] الا ان الافلاك لما كانت متشابهة لا يبعد ان تكون الفلك كله قابلا للصور الجسمانية هكذا
السارية في كل جسم الفلك وهي النفس المنطبعة اما كصورة النوعية او جزء صورة النوعية لان الدليل دل على ان للفلك
صورة نوعية هي مبدأ الآثار المختصة به ودل ايضا على ان القوى التي فيها صور الجسمانية ولم يدل الدليل على تغايرهما

اما هي تكون بالقياس الى علة ولا تكون
امكان الخلاء انما يلزم لو كان الحاوي
سابقا على المحوي

ان يكون النفس المنطبعة غير الصورة النوعية بل كالصورة النوعية فلا يكون عينها واما النفس التي يكون مبدأ الصور فهي
النفس المجردة وما صورة الحاوي فهي صورته النوعية قوله كان الشيخ انما قال اعتبارا كونه علة لا اشياء في يعرف
مقارنة الاعتبار انه يكفي في صحة كون الشيء فاعلا وقابلا لانه لا يكفي فيما نحن بصدده فان من الجائز ان يكون المادة فاعلا باعتبار وانها
قابلة باعتبار صحة مقارنتها للشيء قوله وذلك لان الصور صنفان صور الاجسام صنفان صور حالة فيها وصور غير حالة فيها هي
صور كالنفس لها اما الصور المادية فلما كان قوامها بالمادة كان فعلها بواسطة المادة بل بواسطة الجسم لان الكلام في الصورة
النوعية وهي مقوم الجسم فيكون فعلها بمشاركة الوضع والوضع هنا بمعنى المقولة اي يتوقف فعلها في غيرها على ان يكون لجسمها
وضع مخصوص بالنسبة الى الغير من مماسة او محاذاة او مقابلة وغير ذلك ومما كان هذه المقدمة بديهية نبه عليها
باستقراء الاجسام وتأثيراتها فان النار التي في المشرق لا تؤثر في الماء الذي في المغرب بل فيما يجاورها وكذا الشمس لا تضيء كل
شيء بل ما يقابلها واما الصور الكمالية فلما لم يحتج الى الجسم في وجودها فلو كانت غير محتاجة في فعلها ايضا كانت عقلا لا نفسا ويكون
فعلها ايضا بمشاركة الوضع واما المقدمة الثالثة فهي ان صورته لا تفعل فيما لا وضع له بالقياس الى جسمها والا لم يكن فعلها
بحسب الوضع ضرورة انه اذا لم يكن لغيرها وضع بالقياس الى جسمها لم يكن لجسمها وضع بالقياس اليه وهذا معنى توسط الجسم
بين الشيء وبين ما ليس بجسم اي المحال ان يكون الجسم متوسطا بين الشيء وبين الصورة وبين ما ليس بجسم وهو مما لا وضع له واما ان الجسم فهي
ان علة الجسم علة لجزئيه لا تفارق لا تتم الا ان يكون علة لجزئيه ان يجب ان يكون علة الصورة فقط كما مر في الرابع الا غير ثابت في النمط
الاول لان الصورة علة الهيولى فيكون علة الصورة علة لهما جميعا على ان علية احدهما كافية في ... وبعد هذه
المقدمات نقول الجسم لا يصدر عن الجسم والا لكان علة لجزئيه الهيولى والصورة ولكن ليس شيء منهما ... وضع لان الوضع هو
للشيء بالنسبة بعض اجزائه الى البعض وبنسبة اجزائه الى غيره ولا شك ان مثل هذه الهيئة لا تعرض لما ليس بجسم ...
له فلا يصدر عن الجسم شيء منهما فلا يصدر الجسم عن الجسم وهو المطلوب قوله فان علة الجسم ... مادة الفلك وصوركه ...

فلا يصدر عن الجسم

بل لا يجوز ان يوجد منهما صورة بحسب الوضع السابق ومقولات ... ان لا بد من الوضع حال الفعل فالوضع السابق لا يعقله
ان هذا الدليل يدل على ان علة الجسم لا يجوز ان يكون الهيولى ولا الصورة لان تأثير كل منهما لا يكون الا بواسطة الاخرى
تأثير كل منهما بواسطة الجسم فيجب ان يكون بمشاركة الوضع قطعا وحين ثبت ان علة ... الجسم ولا النفس ولا ...
تعين ان يكون علة العقل اذ ان يثبت ان كل جسم لا يكون علته الا العقل وهذا هو تمام الطريقة الواضحة في اثبات العقول
قوله احكام ثلثة هذه الاحكام منظور فيها اما في الاول فلما قيل من ان المعلول هو الروح الاعظم العقل واما في
الثاني فلجواز صدور العقل الثاني من الاول والثالث من الثاني وهكذا واما في الثالث فلجواز صدور السماوات ...
بتوسط الجواهر العقلية والجواب عن الاول ان الثابت بالدليل ان المعلول الاول ليس عرضا ولا جسما ولا جسمانيا
ولا نفسا واما تسميته ... فلا مشاحة في الاسماء وعن الاخيرين انه اشتهر هذه الاحكام بين ... والحكم بل على الكل
الا انه ... يحمل على ان كلام ... الشيخ لا ينفي الاحتمالين والسؤال لا يرد الا على كلام الشارح قوله ...
كلام الشيخ انه لا يجوز ان يستمر سلسلة العقول وحينئذ بعد انقطاعها السماوات حتى يحصل من العقل الاخير فلك
ومنهم ... الى آخر الافلاك كما بين ان الفلك يمتنع ان يصدر عن الفلك ... ان لا بد لكل فلك من مبدأ عقلي ...
ان يتحقق استمرار سلسلة العقول مع ابتداء السماوات فيتناول العقول مع نزول السماوات حتى يصدر عن عقل ...
آخر فلك ... الى آخر الافلاك وهذا الكلام لا يظهر الا بعد ثبوت ... ترتب العقول واستناد الافلاك اليها كل
عن عقل لكن يحتمل ان يصدر عن المبدأ الاول سلسلة عرضية ... جهات عقل واحد او ازيد ويصدر عن آحادها
الافلاك او يصدر من العقل الاخير بتوسط العقول المتعددة او بتعدد جهاته جميع الافلاك وعند قيام هذا الاحتمال كيف
حصل الجزم باستمرار ترتب العقول مع صدور الافلاك عنها حتى لزم ان ... ان يكون من عقل عقل وفلك ويفرع ... الشيخ
بجزم بذلك وقول الشارح جزم بكونها مستمرة مع الافلاك لم ينطو على ما فصل بل ... هذا الكلام ... على الاذن ...

ان ساعه مقام ...
دون فلك الافلاك فلك آخر ثم
عرضيه

فانه لما اشتغل ان لكل فلك له عقل معشوقه يكون مناسبا لصدور ذلك الفلك عن ذلك العقل ولما كان الاكثر يثبت
العقول عشرة وجب استناد الافلاك اليها فان قلت انه يزاد عدد الافلاك فلا يمكن صدورها من العقول على وجه يحصل
فقوله صح ان يكون الاجرام السماوية لا يزيد على الوجه في نفس الامر وقال الامام في شرحه لا يجوز ان يصدر من
اول الامر عقول اثنان يكون عقل وفلك ثم من ذلك عقول اخر كثيرة ثم عقل آخر وفلك آخر وهكذا فلا يلزم ان يكون الافلاك بعدد
العقول وهذا الاعتراض على ما زعمه الشيخ اصلا بل ما صرح بخلاف ذلك واليه الاشارة بقوله ويظهر من كلام الفاضل
الشارح الى قوله ضعيف وكذلك حكمه بان الجوهر العقلي والجرم السماوي اول كثرة وجب صدورها عن المبدا الاول وكان
وجوب صدور السماويات ثم كثرة العقول وان اقتضى وجوب صدور تلك الكثرة لكن ليس يدل على انها اول كثرة يجوز
صدور عقول كثيرة اولا عن مرتبة على ما سيصرح الشارح ثم ترتيب عقول وصدور السماويات ثم تمرها فهو كذلك
على الاثنين اذ ثبت هذا فالعقول الحاكم بالمذهب المنسوب الى القوم ان المهية ليست بمجعولة بل المجعول الوجود فالوجود هو الصادر
واما المهية فيحصلها في الخارج بواسطة الوجود فهي مفعولة بالعرض والمفعول الحقيقي هو الوجود فاذا صدر من المبدا شيء
فذلك الشيء له هوية ومهية لكن الصادر منه هو الوجود بناء على ان المهيات غير مجعولة وهو معنى ان المهية
ومفهوم كونه صادرا عن المبدا الخ فالوجود والمهية متغايران لان احدهما هو الوجود بالذات والآخر بالعرض وهذا الكلام
من الشارح صريح ان في الخارج امرين مهية ووجود وقد صرح في النمط الرابع بخلافه وقد حققناه قوله واما باعتبار
تقدمها عليه فهما في مرتبة المراتب الوجود باعتبار التقدم بحسب التحقق العقلي وقد تقدم ان المهية في العقل متقدمة على الوجود
فالمهية في اول المراتب والوجود في الثانية واما الامكان والوجوب فمعنى الثانية لان الوجود الامكاني
الوجود الذي في المرتبة الثانية وما يتوقف على المرتبة الثانية فهو في المرتبة الثالثة وكذلك الحاصل فهو هذا الاعتبار
في ثالثة المراتب والاعتبار الرابع ثم انها لا توجيه له الا ان اعتبار الوجود الخارجي ان يجعل الوجود في المرتبة الاولى

الاعم

سيصدر

قوله

المهية في الثانية والامكان والتعقل الذاتي لانهما موقوفان على الوجود والمهية في المرتبة الثالثة والوجوب الحاصل
موقوفان على الوجود والمهية والامر الخارجي في المرتبة الرابعة لوجهه اخص في المرتبة الثالثة ولا بعد الامر الخارجي ان
اعتبر الوجود العقلي يتقوم الترتيب بين الوجود والمهية فقط قوله وان اوجب اذ نسب الكل الى المبدا الاول
ان الشارح ساعد عليه ونقل اتفاق الكل على صدور الكل منه ثم ان اراد صدور الكل بالذات فلا دلالة عليه
امكان الذات او بواسطة هذا الامكان نسبة المعلولات الاخرى الى المتوسطة ونسبتها الى العالية فلم يحصل
من شيخ ابي البركات هاهنا كثير من المخرج قوله من الواجب علة ان يصدر ان يصدر
هو الامكان والوجوب او عقل بنفسه او عقل غيره وقوله ضلالا وشرا ... ذكر ان الامكان والوجوب
والمعدوم يستحيل ان يكون علة للوجود واما ثانيا فلان الامكان احد شركين من الوجود فلو كان الامكان علة الشيء كان
امكان يصلح ان يكون علة فاذا كان امكان العقل الاول علة لفلك فكل امكان ذات الفلك علة لنفسه فيكون ذلك
موجودا لذاته فلا يكون ممكنا وكذلك في الوجوب في الوجود واما ثالثا فلان العلم عندهم صورة مساوية للمعلوم فيكون علم العقل
وعلم معلوله متساويين فيستحيل ان يكون علم العقل علة الفلك وعلم معلوله علة لعقل لاستحالة اختلاف
في اللوازم واليه اشار بقوله ولا يجري مجراه واما رابعا فلان علم الشيء بنفسه ... على انه لو كان
نفسه عند ... اشار وان كان هو العقل الاول كان علة لفلك وان كان غيرهما فهو معلول واجاب الشارح عن الاول
الامكان والوجوب ... من شرائط العلة والعلم صالح لذلك وعن الثاني ان اشتراك الامكان الوجود وجهة الوجوب
على التساوي بل على التشكيك كما في الوجود وعن الاول ... وارده ههنا فان تساوي الآثار ... ولو كان العلة
وليس كذلك بل المبدا الفعل ... عن الاخر ... الشيء بنفسه ... الاحكام وعلة ...
قوله ثم ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون ... على اعتراض على الشيخ ولانه معلول ... ان يكون ...

قوله

قوله

وبعرض ان المعلول الاول لو كان مركبا من مختلفات ثم

مختلفات ثم اما ان يكون المبدأ الاول علة لجميع اجزائه فقد صدر عنه اكثر من الواحد او يكون علة لبعض اجزائه فقط الاخر
ان كانت هي اجزاء المعلول الاول الصادر عن المبدأ الاول لا يكون الا بسيطا وقد فرضناه مركبا هذا خلف وان كان خارجا عنه
معلولا للمعلول الاول يستحيل ان يكون علة لبعض اجزائه والجواب انه لا يلزم ... بل هذه الكثرة ... الكثرة التي
اثبتوها في العقل ان كانت موجودة في الخارج فقد صدر عن المعلول الاول اكثر من واحد وان كانت اعتبارية فمثلها حاصل في
حاصلة للمبدأ الاول لكثرة ما له من السلوب والاضافات فيلزم ... صدور الكثرة عنه اجاب بان السلوب والاضافات لا
بعد ثبوت الغير ضرورة استدعاء السلب مسلوبا والاضافة منسوبا اليه فلو توقف ثبوت الغير على السلوب والاضافات لزم الدور
وهذا الكلام كما ترى ... لان تعقل السلوب والاضافات يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته في الخارج وثبوت الغير في الخارج
توقف على نفس السلوب والاضافات من ان يلزم الدور وربما توجه الجواب بان هذه السلوب والاضافات والاعتبارات ان لم تكن في الخارج
وهو ... لعدمها في الخارج واما في العلم فاما ان تتعدد في علم الله تعالى او في علم الغير وكون هذه السلوب والاضافات في علم الله
مقتضى كثرة في ذاته وهو محال على ... القوم فيكون تعدد الاعتبارات العقلية في ذات الله تعالى متوقفا على ثبوت الغير
ذلك الغير على الاعتبار الذي لا يتحقق الا بعده فيلزم الدور وهذا تمام لو توقف صدور الاشياء من الله تعالى على وجود السلوب
والاضافات وليس كذلك بل على نفسها كما توقف وجود الاثر على عدم تمام ... علته منقوض بالاعتبارات التي في
العقل وعلى ان غرضهم ليس ان كثرة الموجودات تحصل من هذه الجهة اذ ليس برهان دال على ذلك بل المراد ان هذا الوجه
تصحيح الكثرة وربما كانت الكثرة من جهة اخرى لا نعلمها الا ان هذا الوجه لو تحقق في الواقع لاستلزم الكثرة وهذا
لا يتوقف صحته على وجود الملزوم قوله كان المبدع بالحقيقة ذلك العقل فقط لان الابداع هو الايجاد بلا توسط
وسائر العقول موجدة بتوسط عقل لكن ... الابداع في النمط الخامس بايجاد شيء غير مسبوق بالعدم فلعله ... وهو
الابداع الحقيقي ... وهو المذكور في النمط الخامس قوله ثم انه لو تعدد عداه بعينه هذا كلام الشارح ...

قوله

فيما

لو ثبت في العقل الثاني هو العقل الاول كما توهم ابو البركات من كل منهم من استناد المراتب الاخرى الى المتوسطة
واستنادها الى العالية وليس كذلك فان الشيخ خص العقل الاول بالابداع الحقيقي ولو كان كل عقل صادرا عما فوقه
بلا واسطة كان مبدعا بالحقيقة فظهر ان المذهب ليس الا صدور الكل من الله تعالى الاول بلا توسط والثاني بتوسط
وفيه نظر لان اللازم ان كل عقل لو صدر عما فوقه كان مبدعا بالحقيقة بل بتوسط المبدأ الاول فانه لما كان وجوده يتوقف
عليه كان ايجاده ايضا متوقفا عليه بالضرورة قوله اشارة لما فرغ من بيان ترتيب عالم الافلاك شرع في ترتيب موجودات عالم
الكون والفساد فالاجسام الموجودة في هذا العالم لما كانت متغيرة بتبدل الصور عليها واستحال ان يكون الثابت وهو العقل
علة تامة للمتغير لامتناع التخلف فلا بد ان يكون في علتها التامة نوع تغير واذ لم يكن هناك شيء يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام
السماوية فقد علم ان لها دخلا في ايجادها لكن لا على انها موجدة لها فان الجسم لا يوجد الجسم فتعين ان يكون علة الاستعداد بمعنى
انها متحركة انها تحدث في هيولى عالم العناصر استعدادات مختلفة هي شرائط فيضان الصور عليها فقوله فالجسم المتغير
اي قابل توارد جميع انواع الصور وليس المراد توارد الاعراض فان الكلام في تغير وجودها اذ الاجسام تكون ...
الافلاك كذلك فانها لا تكون ولا تفسد واما الاعراض كما تتوارد على الاجسام الكائنة تتوارد ايضا على الافلاك كالحركات والاوضاع
وغيرها وهذا قال وكل واحد منها قابل للتغير والحركة في حقه اي في حقيقته فان الهيولى اذا كانت مصورة بصورة كانت حقيقته
ثم اذا زالت تلك الصورة وحصل صورة اخرى كان لها حقيقة اخرى واما الصورة فتغيرها هو زوال الصورة وحدوث
اخرى ولما كان للافلاك احوال مختلفة واحوال مشتركة فمن حيث اشتراكها في الطبيعة الخاصة تحصل الهيولى من العقل
ومن حيث اختلافها في الاحوال تحصل صور العناصر لا يقال لا دخل للاجرام السماوية في هيولى عالم الكون والفساد لانها ثابتة
يمكن اسنادها الى المجرد العقل لانا نقول قد بين ان وجود الهيولى موقوف على الصورة ولما كانت للاجرام السماوية دخل في
احداث الصور كان لها دخلا في الهيولى لا على سبيل ايجادها بل في اعدادها للصور حتى يدوم ويبقى قوله ان ذلك ...

الكون والفساد

ان يكون

مورد

عند المعتبر فيه نظر لجواز ان يكون لذلك الجسم صورة اخرى نوعية ثم تتبدل تلك الصورة بواسطة اعداد الحركات
السماوية ويحصل هذه الصورة لا يقال لكنهم ذهبوا الى قدم الاجسام العنصرية بنوعها وذلك لا يحتمل ما ذكرته قوله
فاما حال المتخلخل فان المتخلخل يحوز زيادة البعد والمقدار انما يكون بعد الحرارة والحرارة بعد الصورة النوعية فهي سابقة على
المقادير والابعاد قوله واما الامور المنبعثة من السماويات لمكان الطبائع والصور والنفوس تصدر عنها افعالها في مواد
دون بعض فعلها لا يكون الا بحسب اعداد من الحركات فيعرض عنها استعداد ان تصدر عنها بحسبها الافعال والتحريكات
المراد من الامور المنبعثة من السماويات ما يحصل بحسبها من الاجسام [illegible] كالقوى الغاذية تحصل جوهر الغذاء
تنفذه في خلل الاعضاء فتصير جزءا منها [illegible] قوله منها ان الاستعدادات المذكورة اي الاستعدادات [illegible]
موجودة في الخارج او معدومة فيه والقسمان باطلان فالقول بالاستعداد باطل اما انها ليست معدومة فلان المادة
الخارج مع الاستعداد كحالها قبله فلا يكون لها رجحان واولوية بالنسبة الى بعض الصور دون بعض واما انها ليست موجودة
عن السماويات [illegible] القول بان السماويات [illegible] لان يكون علة للحوادث [illegible] والصور عنها [illegible] اسنادها الى العقل
وان منع ذلك لما تقدم من امتناع كون القوى الجسمانية علة للصور والاجسام فلا اقل من امكان اسناد جميع الكائنات والاعراض
اليها لكن القوم ينكرون ذلك ويسندونها الى الصور النوعية للاجسام والجواب ان القوى الفلكية جسمانية لا تؤثر الا في الوضع
مخصوص [illegible] كالشمس [illegible] لا تؤثر الا فيما يحاذيها فلا يحصل منها الا الضوء بواسطة [illegible] فلا يلزم اسناد
جميع الاعراض عن السماويات قوله [illegible] في النفس فقط هذا تام فان العقول لا يتوقف جميع افعالها على المادة
من الجائز توقف بعض افعال العقول على المادة واستعدادها [illegible] المبدأ الاول فلا واسطة [illegible]
قوله صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه ان اراد صدور الافعال عن فاعل واحد
بالذات [illegible] على حسب اختلاف القوابل [illegible] بالذات وان اراد صدورها عنه [illegible] فوجوب [illegible] على

تم

النمط السابع

غير منحصرة مجموع وقد سبق ان واجب الوجود مبدأ الكل وهو متعال عن الحيثيات وان سلم ذلك فلا نسلم انه يلزم ان
يكون فاعل الصور جوهرا من المفارقات متأخر الوجود عندهم ان كل عقل مشتمل على صور عقلية [illegible] يجوز ان
يحصل من العقل الاول لاشتماله على صور عقلية غير متناهية [illegible] الا ان يقولوا العقل الاول لا صورة عقلية فيه والصورة
العقل والله اعلم بحقيقة الحال قوله كالصور المعدنية اول مراتب العود الاجسام البسيطة الفلكية والعنصرية لانها كثرة
من الصورة والهيولى فهما بسيطان بحالهما ثم مرتبة المركبات فان العناصر اذا تركبت يحصل لها مزاج فاولها المعدن [illegible]
يحفظ تراكيبه ثم مركب اخر ذو مزاج وصورة تحفظ المزاج وتحرك في جميع الجهات اي النمو وهو النبات ثم مركب اخر ذو مزاج
وصورة وتحرك في الجهات بالارادة والحس وهو الحيوان ثم مركب اخر يحصل له مع جميع ذلك ادراك الكليات وهو الانسان
له مراتب العقل المستفاد للنفس الانسانية في اخر المراتب يصير عقلا لكونه فاعلا للكمالات لا عقلا منفعلا [illegible]
من العقل الفعال ولهذا سمي عقلا مستفادا وظاهر ان الشرف مترتب في مراتب البدو ومتناقص الى الهيولى كما ان الخسة في
مراتب العود متناقص الى العقل المستفاد وعلم من هذا الكلام ان هذه المراتب انما هي بحسب الشرف والكمال لا بحسب الوجود فلا
نظر ان المعدن مقدم وجودا على الانسان بل انما قدم في مراتب العود لانه اقل شرفا منه قوله ولما كانت النفس الناطقة
ان يستدل على بقاء النفس بعد الموت [illegible] انه قد ثبت ان النفس الناطقة التي هي محل الصور العقلية غير حالة في الجسم
لها بالبدن في ذاتها وجوهرها بل تعلقها به لتكون آلة لها في اكتساب الكمالات فاذا فسد البدن فقد فسد ما [illegible]
وجودها [illegible] ان العلة [illegible] في وجود النفس فيه [illegible] فساد البدن وفيه نظر لان الجوهر العقلي الموجد للنفس ان
كانت علة تامة لها لزم قدمها بقدمه وان كانت [illegible] لانها متعلقة بالبدن فيجوز ان يكون تعلقها شرطا [illegible] فاذا
انعدمت والحاصل ان البدن لما كان موجودا وكذا النفس [illegible] ثم وجد البدن والنفس ثم ينعدم البدن فلا يخلو اما ان
يكون البدن دخل في وجود النفس او لا فان لم يكن له دخل في بقائها [illegible] اذ انعدم انعدمت واعلم ان ما ذكرنا في تقرير [illegible]

ومراتب العود على الكمال [illegible] في مراتب البدو [illegible] الاخرى في مراتب العود ان الشرف في مراتب البدو م م

وان كان علة [illegible] على [illegible] علة [illegible] فالنفس م م

في وجود النفس [illegible] وان كان له دخل في وجودها [illegible] م م م

ههنا هو ما ذكره الامام وزاد الشارح في الاستدلال بتجرد النفس عن المادة في كمالاتها الذاتية اي كمالاتها العارضة لذاتها
كالصور المعقولة وذلك الشرح كونه غير منطبق على المتن مستدرك في الاستدلال لان [illegible] فيه لا بقاء لها بعد الموت ونحوها
ذاتها كان في ذلك وكذلك اشار بقوله التي هي موضع للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية معها فان [illegible]
ليس لاحدهم انطباعها في الجسم فذكر ذلك الوصف ليس الا للايماء الى سبب هذا الحكم وكذا قوله على وجه لا يلزم انحطاطها في
وكمالاتها المذكورة الى الجسم اذ علم لا احتياج في كمالات له غير [illegible] من كونها ذات آلة في الجسم وهو كذلك قوله [illegible]
لا بسبب حفظ المزاج ذكر في النمط الثالث ان النفس حافظة للمزاج والمزاج كيفية تحدث عنها في الجسم فحفظ المزاج انما
الجسم مكون الجسم آلة حافظا لكن المرض وآلته فساد المزاج اما لمرض من جهة اختلال حال الجسم واستقامة حال الجسم حفظ
المزاج وهذا هو الذي ذكره الشارح قوله حصول التصور حال الاعمى [illegible] ان النفس حال النائم [illegible] وانما عرض هذا
الفصل بالشعر اشارة الى ان البحث المورد فيه اوضح من الابحاث في حال الانتباهات فان ما يفيد الفاعل عنه الى التي [illegible]
لاستحالة ما يفيد الفاعل عنه الى النوم [illegible] هذا البحث اوضح من البحث النفسي لانه [illegible] حاله وهو [illegible]
في حالة [illegible] اوضح بالنسبة اليه من حال غيره قال الامام [illegible] بقاء النفس بعد الموت شرع في بيان [illegible]
بعلة لان القابل للصور المعقولة جوهر النفس والفاعل لها هو الجواهر العقلية وهما موجودان بعد البدن ومتى كان [illegible]
موجودين كما كان من غير [illegible] وجب حصول الاثر [illegible] بقاء تلك الحالة بعد الموت لكن ههنا سؤال وهو ان يقال
القابل هو النفس [illegible] بشرط [illegible] تلك الصور عن العقل فلا يلزم هذا السؤال ذكر الشارح [illegible] على ان النفس في فعلها محتاجة
الى شيء من الآلات البدنية وقال الشارح قد سلف في الفصل المقدم ان النفس فيه [illegible] البدن [illegible]
عليه لكمالاتها الذاتية باقية [illegible] الآلات [illegible] حصول ملكة الاتصال بالعقل الفعال [illegible]
كمالاتها [illegible] اما الاول فظاهر [illegible] عنها وجوب [illegible] اما الثاني فلوجود القابل والفاعل [illegible]

والفاعل هو العقل ولكن لا يجوز ان يكون [illegible] تعلق النفس [illegible]

الفاعل

القابل والفاعل على من جوز ان [illegible] الآلات المفقودة الآلات [illegible] من [illegible] الآلات [illegible]
الآلات [illegible] كما علمت في النمط الثالث انما [illegible] في الايضاح [illegible] قوله
[illegible] الآلات على استفادة ملكة الاتصال بالعقل الفعال يدل على ان [illegible] المعقولات [illegible]
والفاعل [illegible] النفس [illegible] بملكة الاتصال وانما [illegible] في الفصل الاول [illegible] النفس [illegible]
الاولى [illegible] كما ذكره الامام وانما خلط الشارح في كل من الفصلين [illegible] هذا [illegible]
جودة الفاعلة اما بحسب [illegible] او بحسب [illegible] اما بحسب [illegible] فكما اذا احس بشيء [illegible]
[illegible] بسبب ذلك [illegible] اما [illegible] اذا كان لشيء [illegible] فحصل [illegible]
شيء [illegible] وكل جزء منها عرض عليه كان [illegible] واما بحسب [illegible] كلما [illegible]
[illegible] الشيخ [illegible] الاختلال في قوى العقل عند اختلال البدن لا الاختلال في [illegible]
[illegible] في سن الانحطاط والاستشهاد [illegible] تدل على ان قوة [illegible] في سن الانحطاط
حيث لا يكون [illegible] او بصر ولا اختلال [illegible] بالبرد [illegible] الكلام ان [illegible] النفس [illegible]
النفس على العقل عند ضعف الآلة [illegible] الاحساس في سن الانحطاط حيث ضعف [illegible]
[illegible] ولو كان [illegible] والتجارب [illegible] قوله [illegible]
[illegible] ههنا [illegible] في آخر [illegible] فان [illegible] في العقل [illegible]
[illegible] العقل [illegible] ولو كان العقل [illegible] الآلة [illegible]
في آخر [illegible] في نفسه [illegible]
[illegible] في آلة [illegible] على انه [illegible] في نفسه [illegible] في الدليل المذكور [illegible]

بأن يفعل النفس لو كان بآلة لاختل فعل العقل باختلال البدن لكن قوة التعقل تختل في آخر العمر فيكون بآلة وتحقيق

أن يجاب بمنع استثناء عين التالي لكن قوله ولئن كان يعرض لها كلال الآلة كلالا بحيث لا تكون له فعل بها

دل على أن تعريض الوهم أن لا يعرض لقوى العقل اختلال باختلال الآلة وجاز أن يكون العقل آلة لكن المراد تحقيق

آخر سن الانحطاط الذي هو مثال [illegible] لأنه حصله الذي [illegible] من اللازمة بناء على أن اختلال [illegible] في صورة لا يدل على

لا فعل له في نفسه وتقرير كلام الشيخ ههنا أن يقال حاصل الاستدلال أن العقل ليس بآلة لأنه لا يختل باختلال الآلة ومعنى قوله ويعرض

العقل الآلة لأنه يختل باختلال الآلة ومن البين أنه لا يمكن جوابه بعدم إنتاج استثناء عين التالي فهو من الإطالة [illegible]

قال الفاضل الشارح اعتراضه المتأخر أنه لو كان فعل العقل بآلة لزم من كلال الآلة كلال في العقل وإنما يلزم أن لو كان

هو المعتبر في كمال العقل من الاعتدال أقساما في سن الانحطاط وهو ممنوع لجواز أن يكون المعتبر في بقاء النوع حصة من الاعتدال

وذلك الحد يكون باقيا في سن الانحطاط والنقص إنما يرد على الزائد على ذلك القدر إذا وقع الاختلال في ذلك الحد

في آخر سن الانحطاط اختل العقل وهذا كالقوى الحيوانية أعني قوى الحس والحركة في الأعضاء فإنها باقية من أول العمر إلى

آخر العمر في بقائها من حدود الاعتدال والزيادة والنقص يرد على الزائد فلو ورد النقص على ذلك الحد المعين

الحيوانية فإن مراعاة الحد المعين من الاعتدال الأوجب الأعضاء القوى العقلية على حالها لكنا نرى أنها تزداد كالعقل قوة

في زمان الكهولة قبل أن يحصل ذلك الكمال حال اختلال البدن فالعقل القوى أن يبقى على حالها لكن لما اجتمع ذلك الزائد على

كثرته لهذا صارت في هذه الحالة تحصل وأن هذا السؤال والجواب الشارح بقوله ثم تحمل الازدياد في الكهولة ثم يحصل

الأعراض ضعفا وتفصيله أن اختلال التفصيلي فهو منع الملازمة وأما الإجمالي فهو أن يقال القوى الحيوانية بعينه نقول لم لا يكون

القوى العقلية بعينه اختلالها باختلال البدن ثم لم تحصل حال اختلال البدن اختلال القوى الحيوانية وليس كذلك فإنها

آخر العمر وتقرير جواب الشارح موقوف على مقدمة وهي أنه قد يحصل أن كمال النوع ما يحصل له بالفعل ثم لا يجتمع أن

لا يتم ذلك النوع الإنساني أو لا يكون كذلك والأول هو الكمال الأول كالقوى وما ترتب من الكمالات على الكمالات الأول

الكمالات الثانية إذا عرفت هذا فنقول القوى الحيوانية نطلق أن علي الكمال الأول وهو القوى التي بها تستعمل الأعضاء للحس و

الحركة وتارة على الكمال الثاني أي استعداد الحس والحركة وحركة الشخص والتغذي إلى غير ذلك مما أسند إلى القوى الحيوانية والصحة

اعتدال المزاج لها عرض محدود بطرفي الإفراط والتفريط ومزاج البدن يمكن أن يكون على حدود ذلك الاعتدال وبواسطة

ذلك يزيد الاعتدال وينقص أي يكون على حد أقرب إلى الاعتدال الحقيقي من غيره أو أبعد ولا شك أن الكمالات الثانية

ينقص بحسب اشتداد الاعتدال ونقصه بخلاف الكمال الأول فإنه ثابت في شخص بلا جهة ويكون شرطها من حدود الاعتدال

فإن نفس الشرط يوجب نفس المشروط فلا يعتبر إلا الحد الواحد من الصحة الذي لا يحتمل الزيادة والنقصان فشرطها لا يمكن

يكون حدا واحدا من الاعتدال وإلا لما اختلف بالزيادة والنقصان فالقوى الحيوانية التي ينقص فيها الأمر أن كان المراد بها المعنى

قابل النقص وأما إذا كان الكلام في الكمالات الثانية وإن كان المراد المعنى الثاني فلا ورود أيضا لأن الكمالات الثانية تختلف

أحوال الآلات كما أن آلات الجوارح كانت في الصحة كان أداؤها أتم وإن كانت في النقصان كان أداؤها كذلك

هو الجواب عن النقض الإجمالي وأما عن التفصيلي فأشار إليه بقوله وظاهر أنها لو كانت مستندة إلى العقلات كالآلات الثانية

أن الكمالات الثانية البدنية تختلف باختلاف أحوال البدن فلو كانت العقلات بآلة البدنية لما كانت العقلات أتم

اتم كانت العقلات أكثر وأقوم ومنافرة بحسب نقص الاعتدال الأول كذلك وأن هذا الجواب مبنيا على مقدمة

متكررة في جواب النقض الإجمالي فلهذا أخر عنه وإلا فالترتيب يقتضي تقديمه وأما السؤال زيادة العقل في زمان الكهولة

فظاهر الورود لأنه لا اعتبار في العقل حد واحد لا يتغير بحيث لا يتغير العقل إلى الزيادة كما وجب أن لا يتغير إلى النقصان

وأما حمله على اختلاع العلوم فمردود إذ الكلام في زيادة قوة العقل لا في زيادة الملكة الحاصلة من غير هذا أعاد توجيه الكلام

ههنا وفيه نظر أما أولا فلأن قوله لا يحتمل الزيادة والنقصان ليس بشيء لأن القوى الحيوانية عرض قائم بالروح الحيواني

الشرح مر

واما الكمالات الثانية فلما كانت تختلف بالزيادة والنقصان

لا يكون شرطها الصحة الغير القابلة للزيادة والنقصان

وانما لم [illegible]

٨ دائماً في التحليل والتزايد يكون القوى الجسمانية كذلك آه قوله واما ثانياً فلان النقض اولى لان حاصل ما في جوابه ان الكلام في التحلل
الثانية لا في الكمالات الاولى اي مبادي الكمالات الثانية وبهذا لا يندفع النقض فان للامام ان يقول ما ذكرتم في الكمال
الاول ثم بعينه في الكمال الثاني فانه لما جاز ان يكون الحصر في الكمال الاول جسمانياً وحكماً لم لا يجوز هذا الاعتبار في الكمال الثاني قوله ٨
لا على ما يستعمل في الخطابة لما كان الاقناع قد يطلق على الخطابة ذكر ان المراد من كون هذه الحجة اقناعية ليس ذلك
الخطابة لا تستعمل في الحكمة بل المراد منه حجة مركبة من مقدمات لا يحكم بها الا المسترشد الذي لا يلاحظ تصورها
المحقق الانصاف واما المجادل فربما يمكنه المنع والحجة الاقناعية بهذا الاصطلاح لا تركب الا من المسلمات وبعض الاتفاق
قوله واما الفاسد فلان ذلك الاقناعي اعلم ان المراد بالفعل في هذه الفصول التي هو التاثر والعوام وكلام هو
فانه قد اطلق الفعل على الادراك وهو الفعل الاصل وتقرير الكلام ههنا ان افعال القوى البدنية لا تخرج عن افعال القوى
المدركة فلان فعلها الاحساس وهو التاثر من المحسوسات واما القوى المحركة فلان تحريكها للاعضاء لا يتم الا بالاعضاء والجرم
انفعال والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويوهنه واما قوله والفعل وان كان بمعنى الطبيعة هو جار عن
مقابله وهو ان يقال كيف يكون الانفعال عن قاهر يقهر المنفعل والافعال انما هو من القوى والقوى الحالة في الجسم ويكون
لضرورة ان الحال في الشيء لا ينافيه تحصل ان ذلك الاقناعي وان كانت هي القوى لكنها انما تقتضي طبائع العناصر
الموضوعات كالعضو الانف والاذن والجلد فان العناصر مقهورة على الاجتماع ويكون منافية للاجتماع مقسورة
وجود المقهور التي هي موجودة على الاجتماع فضلا عن بعضها ويكون بين القوى وطبائع العناصر تنازع دائما ويكون الوهن في
الموضوعات والقوى ايضا والضعف العارض القوى لا يدرك الرائحة الضعيفة بعد ادراك الرائحة القوية والصوت الضعيف بعد سماع
الرعد ولا يبصر الضوء الضعيف بعد النظر في قرص الشمس كل ذلك الضعف والوهن واعلم ان المدعى في هذه انما هي ان تعقل القوى العقلية
واللازم من هذه الحجة ليس الا ان النفس ليس في وجودها ومن الوهن انه لا يلزم منه ان يعطلها الاتلاف فاما ما عز لازم قوله هذه ٨

كآلتها
حجة ثالثة حاصلها ان القوى العاقلة تدرك نفسها وادراكها وآلتها وكل قوة تدرك بآلة لا تدرك نفسها
ولا ادراكها ولا آلتها لامتناع ان يتوسط الآلة بين الشيء ونفسه وبين الشيء وادراكه وبين آلته
ينتج ان القوى العاقلة ليست قوة لا تدرك الا بالآلة ويمكن ان يوجه نقضاً بان شتّى الوكان القوى العاقلة
تدرك الا بالآلة لما عقلت نفسها ولا ادراكها ولا آلتها لكنها تعقل نفسها وادراكها وجميع ما يظن انه آلتها
كالقلب والدماغ قال الامام ههنا مطلوبان احدهما ان القوى العاقلة غير جسمانية والآخر ان تعقلها الذي هو على
تعقلها بالجسم والحجة المذكورة لا تفيد شيئاً منهما اما الاول فلان من الجائز ان يكون القوى العاقلة عرضاً حالاً في
البدن ويكون تعقلها نفسه وسائر المعلومات ونعني بهذا التعقل الانسانية الخاصة المسماة بالشعور لا ادراك كلام عن
كون القوى العاقلة التي تعقل نفسها وآلتها بلا واسطة لا آلة غير جسمانية واما الثاني فلانها وان سلمنا ان القوى العاقلة
٨ مجردة لكن لم لا يجوز ان يكون شرط امكان اتصافها بالعلوم والتعقلات تعلقها بالبدن وما ذكر تبين لا تعطله
تدريس ما قرر انه لا يلزم ههنا فان الكلام في تجرد النفس سبق في النمط الثالث واما الثاني والحجة
لا دلالة عليه والشارح اعرض عن السؤال الثاني واجاب عن الاول بان القوى العاقلة لو كانت جسمانية لكان تعقلها
بواسطة الجسم بالضرورة لان وجودها لما توقف على الجسم كان تعقلها ايضا موقوفا عليه وقد ثبت ان تعقلها
بلا واسطة آلة قوله وهذه حجة رابعة قدم الشارح لبيانها اربع مقدمات وذكر في المقدمة الرابعة
اقسام لا حاجة في تقرير الحجة الا الى قسم واحد منها وهو ان تعدد اشخاص النوع بحسب تعدد المواد فان الاقسام
واما قوله والتجري يجري بها فهي العوارض المادية فان النفوس بعد المفارقة عن الابدان يتميز بانها يتخلق النوع
الكسب من البدن عوارض ملونة تمام النفوس بها هكذا سمعت فقلت لا دليل على وجوب تعدد المواد وهو انه
شيء يقبل اثر الفاعل واما ههنا فصل لا اثر بينهما فانه اولى والباقي لا يحتاج الى شرح جديد وفيه نظر لان مطلق

محمود

التأثير هو الذي يحتاج الى شرط الا التأثير على الابتداء او صوب ان يقال المراد المادة الجسمية وما يجري مجراها
لاستحالة العلوم ثم حدوث الحجة بان القوى العقلية لو كانت حالة في جسم لكانت اما دائمة التعقل له او دائمة اللاتعقل
والتالي بقسميه باطل اما بطلان التالي فلان الانسان يعقل اعضاءه في وقت دون وقت واما بيان الشرطية فلانها
على ذلك التقدير لو عقلت في بعض الاوقات كان تعقلها لذلك الجسم بحصول صورته وتلك الصورة تكون في
الجسم لان ادراك تلك القوى بواسطة ذلك الجسم فيكون آلة للادراك والادراك بالآلة بحصول الصورة في الآلة ويلزم
اجتماع المثلين حينئذ في ذلك الجسم والآخر صورة المعقول لموضوع لاستحالة تعدد الاشخاص النوعية من غير تعدد
المواد وهذا التقرير كان في الاستدلال لان الاقسام ثلثة انحصرت في المثلة على تقدير كون القوى العقلية جسمانية
اما ان يكون الجسم معلوما دائما او غير معلوم دائما او معلوما في وقت دون وقت فبطل القسم الثالث كان يحصل جسمان لازما
المعقل معقلة م
لا محالة وح يكون قول الشيخ بان هذه الصورة التي بها تصير القوى المتعقلة لانها الى قوله ولا يحصل العقل اصلا
مستدركا لا دخل له في الاستدلال ولكن توجيه كلام الشيخ المراد ذكره بان يقال لو كانت القوى العقلية منطبعة في ٨
جسم كانت اما دائمة التعقل له او دائمة اللاتعقل له لان القوى العقلية اما ان تعقل ذلك الجسم بحصول صورته لها فاما ان تكون
تلك الصورة هي عين الصورة المستمرة الحاصلة لها او صورة اخرى متجددة لا سبيل الى الثاني والا لزم اجتماع المثلين فتعين
ان يكون تعقلها بحصول صورة ذلك الجسم المستمرة لها وح ان يجب تعقلها له كونه دائما التعقل والا كانت دائمة اللاتعقل لامتناع
تجدد صورة اخرى هذا هو المنطبق على متن الكتاب ولا استدراك فيه اصلا وليس المراد بحصول الجسم الا حصول صورته المماثلة ٨
عند القوى العاقلة مقتدرين في النمط الثالث الادراك هو ان يكون حقيقة الشيء متمثلة عند المدرك وتلك الحقيقة هي
نفس المدرك اذا كان المدرك في ذات المدرك او مثالها له ان كان خارجا عن ذات المدرك فقوله الحقيقة المتمثلة هي صورة
المدرك فلنرجع الكلام الى ان يعقل القوى العاقلة للجسم اما بحصول حقيقته المستمرة الحاصلة لها او بحصول صورة اخرى كما يحصلها

والثاني

والثاني يستلزم حصول الماهيتين لشيء واحد بعينها وهو محال فان قيل تعقلها حصول ذلك الجسم لها فانه كحصول في تعقلها كانت دائمة التعقل
والا كانت دائمة اللاتعقل ثم على قوله فيكون قد حصل في مادة واحدة يعني هيولى باعتبار عامها صورتان لشيء واحد
بحث فان المعقول هنا اما الجسم او صورته او مادته فان كان المعقول الصورة فلا نسلم قوله فيلزم ان يكون ما يحصل
حاصل صورة المعقول من مادته موجودا في مادته وقوله فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته المادة بالحقيقة وان كان
المعقول المادة فلا يلزم الا حصول صورة المادة في المادة ولا يلزم حصول صورتين في مادة ويمكن ان يجاب عنه بان
المعقول هنا الجسم والمراد من اجتماع صورتين في مادة واحدة حصول صورتين على الصورة العقلية والصورة الخارجية
الجسم لمادة واحدة وهو محال لانه لا بد في تعدد الاشخاص من تعدد المواد وذكر في العبارة مساهلة لما وقع فيه نظر لان
الجسم الخارجي كما اشتمل على المادة الخارجية كذلك صورته العقلية مشتملة على المادة فيكون تعدد الشخصين بتعدد
المادتين ولا محمل المعقول على الصورة الجسمية حتى يكون المعقول من مادته والصورة التي للمادة هي الجسمية بما هي
من المادة وصورة المادة اندفع النظر وظهر لزوم حصول صورتين في مادة واحدة لكن لا شك في لزوم احد الامرين
٨ اما دوام تعقل الجسم الذي هو محل القوى العاقلة او دوام لا تعقله اللهم الا ان يقال اخرى لا امتثال اللازم من هذه الحجة
بل الا ان القوى العاقلة غير جسمانية ولم لا يكون تعقلها بالالة وهو غير لازم لان تقول الحجة مشروطة فيه لان
النفس لم تعقل الا بالالة كانت اما دائمة للا تعقلها الى آخر الحجة قوله اعاد الاعتراض ضرورة ان الاجسام
القوى الجسمانية لو تعقلت الجسم لزم اجتماع صورتين متماثلتين وانما يلزم لو كانت الصورة العقلية مساوية في تمام المهية
للامر الخارجي وليس كذلك فان الصورة العقلية عرض قائم بالنفس والامر الخارجي جوهر قائم بذاته ومن يتم المساواة
في تمام المهية من الموضوع الجوهر هذا توجيه كلامه واما حديث المناسبة فقياس فهي تحرير جواب الشارح ان
مهية الشيء هو صورته العقلية المجردة عن اللواحق الخارجية فالصورة العقلية مجردة والخارجية مخلوطة قوله

الجسم لزم ان تكون صورتان في مادة واحدة بل اللازم حلول الصورة العقلية للجسم في الجسم وان كان المعقول م

العقلية م

التعقل لها او دائمة م

المعقول من السماء ليس مساويا لها ان اراد بهذا الافتراق حينئذ بالتجرد والمقارنة فكذلك لان الامر لا يسوغ انهما
على اشتراكهما في مفهوم السماء وهو حقيقة السماء بما هي فليس كذلك لان المعقول من السماء لو لم يكن نفس السماء
المعقول من السماء والحجر والحائط والسواد والبياض هما غير صحيح فانهما وعاءان متضادان حقيقة الحجر والسماء
المعقول والمحسوس من نوع ولا شك ان المناسبة بينهما اتم واقوى واما قوله على ان السماء المعقول لو وجب ان
يكون ان يوجد ويقال الصورة المعقولة من السماء لو كانت ماهية السماء لكان العرض ماهية الجوهر وانه محال لان
المعقول من السماء له اعتباران احدهما انه قائم بالنفس والآخر انه صورة مطابقة للسماء فبالاعتبار الاول عرض وبالاعتبار
الثاني ماهية السماء والحق في الجواب ان الجوهرية والعرضية بحسب الوجود الخارجي فان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كان
لا في موضوع وكذلك العرض اذا وجد في الخارج كان في موضوع وصورة السماء اذا كانت قائمة بالنفس في الذهن لا تنافي انها اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع فيكون جوهرا لا عرضا وهذا اصطلاح القوم بان صور الجواهر جواهر ومنهما ورد الحكم
من كون العاقل قوله انه يلزم من تعقل القوى الجسمانية محلها اجتماع مثلين ولكن لا نسلم ان اجتماع المثلين محال وانما
يكون محالا لو لم يكن احدهما ممتازا عن الآخر وليس كذلك لان احدهما حال في القوى العاقلة والآخر محلها الخارج
او لانا نقول صورة الآلة لا بد ان تكون حالة في محل القوى العاقلة لان محلها الآلة لادراكها وثانيا ان الصورة لو كانت
حالة في العاقلة فان لم تكن حالة في محلها لم يكن العاقلة فاعلة بمشاركة المحل وكل قوة جسمانية فاعلة بمشاركة المحل
فالعاقلة لا تكون جسمانية وان حلت في محلها اجتمع المثلان من غير فرق وهذا الجواب ضعيف يحصل بالتمام قوله
الفرق بين الصورتين باق لان احديهما حالة في العاقلة وفي محلها ... لان هذا الفرض يمنع لان الصورة
لو كانت حالة في القوة وفي محلها يلزم ان يكون الشيء الواحد حالا في محلين مختلفين وانه محال ويمكن ان يجاب بان اللازم
بالحلول الاقتران فاذا كانت الصورة العقلية مقارنة لاحد المتقارنين اعني القوى العاقلة ومحلها كانت مقارنة لمحلها

المقارن

من المقارن الآخر فيكون مقارنة لهما معا لكن ههنا شيء آخر وهو ان الصورة الاخرى ليست حالة في محل القوى العاقلة
هي محلها على ما ذكره الامام ويقرر جواب الشارح ان هذا النوع من الحلول اقتران ما فيكون الصورة الاخرى كما كانت مقارنة
لمحل القوى العاقلة كانت مقارنة للقوى العاقلة كما ان الصورة العقلية مقارنة للقوى العاقلة ولمحلها ملاقية وايضا اذا كانت
الصورة العقلية مقارنة للقوى العاقلة وهي مقارنة لمحل الصورة الاخرى ومقارن المقارن مقارن يجتمع الصورتان في
محل واحد وانه محال وهذا الكلام يصلح ان يكون جوابا من الابتداء لسؤال الامام بان يقال لو كانت الصورة العقلية حالة في
القوى العاقلة وهي في محلها والحال في الحال حال في المحل لزم اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة وانه محال وبحث
لما كان الصورة الاخرى محل القوى العاقلة لم يلزم ههنا الا اجتماع مثلين وهو حلول الصورة المعقولة عن الجسم في الجسم
حلولهما في مادة فيكون هذا الاولى ان قيل لا امتياز منهما الا بحسب المحلية ولا يجب ... ضرورة ان الاتحاد في
الملزوم يلزم الاتحاد في اللازم ولا يجب العوارض فان كل عارض يعرض لاحدهما يكون نسبته الى الآخر كنسبته اليه وان
لا تمايز بينهما فلا اثنينية فيكون نسبة العارض الى المحل مقارنة لمحل المحل ونسبته الى الصورة العقلية مقارنة لاحد المتماثلين
على الآخر فظهر التخصيص لثبوته والنفس مدركة للصفات ... فههنا سؤالان احدهما انه لو حصل العلم بصفات النفس
ما دامت حاصلة لزم من العلم بالشيء العلم بالعلم لان العلم بالشيء صفة حاصلة للنفس والتقدير ان صفات النفس معلومة لها
ما دامت حاصلة لها ثم ان العلم بالعلم صفة حاصلة للنفس فهي معلومة ايضا وهلم جرا حتى يلزم من العلم بالشيء حصول علوم
غير متناهية وانه محال وجوابه ان العلم بالعلم ليس لازما ابدا عليه فلا يلزم حصول علوم غير متناهية وفيه انه لو لا ان كان
لازما ابدا عليه لكان مساويا له فيلزم اجتماع مثلين في محل واحد وهو محال وتوضيحه ان العلم بالشيء صورة عقلية
كان العلم بها يحصل صورة اخرى مماثلة للصورة العقلية مساوية للمعلوم في الحقيقة فيلزم اجتماع مثلين في النفس
بهذا البيان تبين ان العلم بالنفس او صفاتها ما دامت حاصلة ليس لازما ابدا حالها فلا يلزم من العلم بها العلم بالعلم بها

بالشيء حصول علوم غير متناهية الا انه لزم على ذلك التقدير ان يلزم من العلم ...

عن علوم غير متناهية لا نقال يجب انه لا يلزم من العلم بالشيء الضروري اندرنا علمنا بشيء وغفلنا عن العلم به لا نا نقول الذي — استحضار واجب ان الذاهل عن العلم بها ...
عن التصديق بالعلم لا عن تصوره ولا كلام فيه الشارح ان كثيرا من لوازم النفس لا يقدم علمنا بالفلك والمخاريق — ملاحظتها والعلم بالعلم بها ويحفظ لانا ...
الشجاعة الى غير ذلك من الصفات النفس قوله هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس بعد انقراع عن بيان — ما قلنا انه لا يدوم ...
بقاء النفس بعد موت البدن وبقاء تعقلها المعقول لانها عاد الى بيان الخط الاول بحجة اخرى وليس هذا ابتداء
الاحتجاج عليه كما صرح به الامام وهذا هي الفصل السابعة قوله فاذن هما امران مختلفين فهنا شان الاول ان قوة
الفساد مغايرة للبقاء بالفعل لانها لو كانت عين البقاء بالفعل لكان كل باق فاسدا بالقوة والعكس وليس كذلك
الثاني ان قوة الفساد وعلة البقاء امران مختلفان اي موضوع قوة الفساد غير موضوع البقاء حتى لا يمكن عروضهما لشيء
واحد ولم يذكر عليه دليلا وربما استدل عليه بان محل قوة الفساد هو بعينه موصوف الفساد ولا شيء من محل البقاء
بالفعل هو بعينه موصوف الفساد لان الباقي لو قبل الفساد والقابل يجتمع مع المقبول لزم اجتماع الباقي مع الفساد وهو محال
والحاصل ان الباقي لا يجتمع مع الفساد والموصوف بالفساد يجتمع مع الفساد فلا يكون الباقي موصوفا بالفساد فلا يكون محل
قوة الفساد وفيه نظر لانا لا نسلم ان الباقي لو قبل الفساد لاجتمع معه فان معنى قبول الشيء العدم او الفساد ليس ان ذلك الشيء
تحقق ويحل فيه الفساد بل معناه انه ينعدم في الخارج واذا حصل العقل وتصور العقل العدم الخارجي كان العدم
قائما به في العقل واما في الخارج فليس هناك شيء ويقبل عدم قوله فالنفس ان كان اصلا لا تخ اما ان تكون بسيطا
غير حال فلا يمكن قبولها الفساد لاستدعائه قبول الفساد التركيب واما ان تكون حالا او مركبا لا سبيل الى الاول لما ثبت
النفس غير منطبعة في شيء لا يقال الثابت بالدليل السابق انها ليست قوة حالة في جسم وهذا لا يستلزم انها لا تكون — الا الاول الشيء
حالة في شيء اصلا لانا نقول لا يجوز ان تكون حالة في مفارق ولا يتوقف تمام النقل الذاتي من الضروريات لا يمكن بعد وان كان
مركبا فاما ان يكون من بسائط كلها غير حالة او يكون شيء منها حالا كالصورة والاخرى محلا كالمادة واما ما كان ...

بسيط غير حال فيه والبسيط الغير الحال ليس بقابل للفساد فلا تكون النفس قابلة للفساد ولا اعراض اما الاول انه اذا كان
بسيط غير حال لزم ان لا تكون النفس قابلة للفساد واما تكون كذلك لو كان البسيط الغير الحال هو النفس وليس كذلك بل
الغرض انه جزء للنفس وغاية ما في الباب ان جزء النفس لا يقبل الفساد ولا يلزم منه ان لا تقبل النفس الفساد بجواز
انعدام الجزء الآخر لانا نقول بعض ما تقول من الابتداء النفس لابد ان تكون بسيطا غير حال والا لكان اما حالا او مركبا وهما باطلان
اما الاول فقط واما الثاني فلانه يلزم وجود بسيط غير حال من اجزائه فيكون قائما بذاته مجردا غير جسم ولا جسماني عاقلا
لذاته ولغيره متعلقا بالبدن فهو النفس وقد كان جزء النفس هف لا نقول لا نسلم انه يلزم من كونه بسيطا غير حال ان يكون
قائما بذاته لم لا يجوز ان يكون كالهيولى لا يعقل الا بما حل فيه ثم لا يلزم ان يكون نفسا واما منع الاعراض فهو نقض على
الدليل وتقريره ان كثيرا من الاعراض والصور بسائط وقابلة للفساد فلو اقتضى قبول الفساد التركيب لامتنع فسادها
اجاب الفرق بان محل قوة فسادها هو موضوعاتها ومولدها وذلك لا ينافي بساطتها في نفسها بخلاف النفس فان محل
قوة فسادها لا يجوز ان يكون خارجا لان الخارج اما مباين او ملاق والاول باطل وكذا الملاقي اذ لا تحل النفس فلا بد
ان يكون محل قوة الفساد داخلا في النفس فيلزم التركيب تأمل فان قلت لو كان الهيولى محل قوة الفساد كانت موصوفة
بالفساد فيلزم فسادها فنقول ليس المراد بالفساد فسادها بل ان يفسد فيها شيء فان من الهيولى من شأنها ان يفسد
فيها الصورة كما ان من شأنها ان يحدث فيها الصورة قوله اي اذا ثبت ان النفس اما اصل او ذات اصل لم يكن مما — ويبقى
يقبل الفساد علم قبول النفس الفساد على تقدير انها اصل ظ واما على تقدير انها ذات اصل اي مركبة من بسائط
لا تكون كلها حالا حتى يتحقق منها بسيط غير حال غير ظ بل اللازم عدم قبول جزء النفس الفساد وبهذا اعترض الامام على
هذا الاحتمال اعني ان تكون النفس مركبة واحتمال تركبها من حال ومحل فانها على تقدير تركبها من جواهر غير حالة تكون
كل منها قائما بذاته عاقلا لذاته فيكون كل منها نفسا فيلزم ان تكون النفس الواحدة نفوسا متعددة وانه محال هذا

وفرض الامام تركيبها من حال ومحل وانها كالقائل بهيولي الجسم وصورته لانها جزء النفس مجرد وان لم يناف المحل الا
الحال بل لا يلزم من بقاء المحل بقاء النفس كما لا يلزم من بقاء الهيولي بقاء الجسم واما قوله بل يجوز ان لا يكون كذلك لانها
باقية فقد تم الاعتراض ولكن دخل لي في الاعتراض الا انه زيادة زادها تاكيدا لبطلان كلام الخصم في هذا الباب ثم تما
اشتهر من بقاء النفس قالوا انها تبقى بعد موت البدن عاقلة للمعقولات لانها موصوفة بالاخلاق التي اكتسبها حال تعلقها
مع قيام ذلك الاحتمال لا يمكن القطع بشيء من هذه لجواز ان يكون اتصاف النفس بهذه الكمالات مشروطا بوجود المحل الحال
فاذا انتفى انتفت ثم ان الشارح راعى ههنا طريقة البحث وهي انه اذا منع مقدمة ذكر منعها سندا لا للمنع بل لانه
يستدل على المقدمة الممنوعة وهي ههنا ان النفس لو كانت مركبة لم يقبل الفساد فكانه قال لو كانت النفس مركبة فاما
من بسائط غير حالة وهو ممتنع لما ذكر او من حال ومحل فالجزء الذي هو المحل اما ان يكون ذا وضع وهو الجسم او غير ذي
وضع فاما ان يكون قائما على انفراده فيكون نفسا او لا يكون قائما على انفراده فاما ان يكون قائما بالبدن فلا يكون
ذا فعل بنفسها ضرورة انه اذا توقف قيامها على البدن يتوقف فعلها عليه او لا يكون قائما به
واما ان لا يكون قائما بالبدن بل بالجزء الاخر الحال وهو لا يجوز ان يفسد وينتفي فيكون النفس فانيا لبقاء جزئيه معا
ثم انه منع ذلك بقوله لان النفس لا يوجد الا مستندا الى جسم يتحرك ويقوى ان النشر هو زوال الصفة وحدوث اخرى
وقد مر ان الحدوث والعدم الطاري يحتاج الى مادة والمادة لا بد لها من صورة فلا بد في النفس من جسم واما تحرك
فلحركتها في الكيف لانه كان مكتفيا بكيفية ثم باخرى هذا ما سمعته ولقائل ان يقول انه لا يجوز ان يقوم فساد الصورة
النفسية بمحلها ولا ان احتاج قبول الفساد الى مادة جسمية لما هو اول المسئلة ثم ان الحركة غير لازمة فان حلول صورة و
زوال الاخرى كون وفساد لا حركة في الكيف ويمكن ان يقال المراد من الحركة مطلق التغير كما اشار اليه في موضع ثم
الا ان السؤال الاول اولى لان الطارق ان يفارق المفارق لانا نقول المفارق اذا طال ان يحدث في المفارق ثم

لا يجوز ان ينعدم عنه قوله ثم قال الفساد والحدوث شيء كما احتاج امكان الفساد الى محل احتاج
امكان الحدوث الى محل لكن محل امكان حدوث النفس البدن فلم لا يجوز ان يكون محل امكان فسادها
البدن ووجهه الامام ان النفس لو قبلت الفساد كانت مركبة من محل امكان الفساد ومحل وجود البقاء
وانما لزم التركيب لو كان محل امكان الفساد داخلا في النفس فلم لا يجوز ان يكون خارجا عن النفس
وهو البدن كما جاز ان يكون محل امكان حدوثها هو البدن اجاب بان امكان حدوث النفس وفساده لا يجوز
ان يقوم بالبدن لان البدن مباين له ومن الممتنع ان يكون مباين الشيء مستعدا لحصول مباين له او فساده عنه
والعلم به ضروري ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يكون امكان وجود النفس وعدمه قائما بالحجر وغيره
وجاز ان يكون امكان وجود ما هو في المشرق قائما بمادة في المغرب والكل محال الا ان المركبات لما ازداد
استعدادها وضعا عن شيء الحرارة متهيئة لصورة نوعية انسانية فاستعداد المركب للصورة النوعية الانسانية
انما يكون بحسب حالة وهيئة مخصوصة تحصل لذلك المركب فذلك المركب مع تلك الهيئة المخصوصة اذا
استعد لحصول الصورة النوعية يكون مستعدا لحدوث النفس لان النفس من مبادئ تلك الصورة النوعية
والشيء اذا كان مستعدا لحصول صورة كان مستعدا لحصول جميع عللها التامة فيستعد البدن مع تلك
الهيئة المخصوصة لحدوث النفس لا من حيث انه موجود مجرد بل من حيث انه علة لتلك الصورة النوعية و
مرتبطة بالبدن ارتباطا تدبيريا وهذه هي جهة مقارنة البدن للنفس اذ ليس معنى مقارنة النفس الا افاضتها على
البدن الصورة النوعية وتدبيرها له بواسطة تلك الصورة فامكان حدوث النفس قائم بالبدن لا من جهة انه مباين
بل من جهة انه مقارن ثم اذا حدثت النفس وحصل الصورة النوعية زالت تلك الهيئة المخصوصة وزال امكان حدوث
النفس وتلك الصورة النوعية يمكن فسادها لان قوة فسادها قائمة بالبدن كما في الاعراض بخلاف النفس لان

لان امكان فساده امتنع ان يقوم بالبدن لانه مباين ولا بما كان امكان حدوث النفس قائما به لانقضائه

فلا يمكن فساد النفس فان قيل اذا جاز ان يكون استعداد البدن للصورة النوعية موجبا للاستعداد لحدوث

النفس فلم لا يجوز ان يكون استعداد البدن لانعدام الصورة النوعية موجبا للاستعداد لانعدام النفس قلت

لان استعداد البدن لوجود الصورة النوعية موجب لاستعداده لحصول ما يجمع عليها لان الشيء لا يحصل الا اذا حصل

علته بخلاف عدم الصورة فانه لا يستدعي انعدام النفس لجواز ان يكون لانتفاء شرط ما فان قلت هب ان عدم

الصورة لا يستلزم انعدام النفس الا انه يجوز ان ينعدم النفس بحسب عدم الصورة لجواز ان يكون البدن مع تلك

الهيئة المخصوصة المستدعية لانتفاء الصورة محلا لامكان فساد النفس فنقول لا يجوز ذلك لان محل انتفاء الصورة

ليس من جهة مقارنة النفس للبدن بل من جهة زيادة المباشرة فلا يجوز ان يكون البدن من هذه الجهة موضوعا لامكان فسادها

بخلاف جهة وجود الصورة فانه جهة مقارنة النفس من حيث الارتباط والتدبير فجاز هذا دون ذلك هذا غاية توجيه

الكلام ههنا واعلم ان افلاطون واشياعه انما ذهبوا الى قدم النفس لاجل انهم ما وفقوا بين امكان الحدوث و

امكان العدم في استدعاء المادة وعلموا ان النفس غير مادية فقطعوا بانها قديمة لانها لو كانت حادثة لكانت

لها مادة فامتنع حدوثها كما لم يمكن عدمها لذلك ولان النفس لما كانت عاقلة لذاتها لا يجوز ان يكون وجودها

في مادة والا لتوقف وجود النفس على المادة فلا تعقل بذاتها واذا لم يمكن ان يكون امكان وجودها في مادة

لم يمكن ان يكون فسادها في مادة والا لكان وجودها متوقفا على عدم الاستعدادات المعدمة فان قلت لو كانت

النفس قديمة فهي قبل حدوث البدن ان كانت متعلقة ببدن آخر يلزم التناسخ وان لم يكن متعلقة ببدن آخر فهي

مستعدة للادراك كانت لا افعال كانت معطلة قلنا هؤلاء لا يتحاشون عن اثبات التناسخ على ان المحال ان

يكون النفس قديمة من آثار العقول الا ان ادراكها وتصرفها متوقف على حدوث الالات واتباع المتعطل

تم والجواب عن الدليل الاول الفرق بين امكان الحدوث وامكان العدم بما مر وعن الثاني ان ذلك انما هو

في الحدوث لا في البقاء فالنفس في حدوثها محتاج الى البدن وهو لا يستلزم احتياج تعلقها في زمان البقاء

الى البدن ومثل ذلك ان اخذ الطاير يتوقف على الشبكة ولا يتوقف بقاء الاخذ على الشبكة قوله

فلنفرض الجوهر العاقل الجوهر العاقل بعد الاتحاد بالمعقول اما ان يكون هو الذي كان قبل الاتحاد او لم يكن هو

الذي كان فان كان هو الذي كان قبله فلا فرق بين تعقله ولا تعقله وان لم يكن هو الذي كان بل انتفى فاما

اما ذات الجوهر العاقل او حال له فان كان ذات العاقل فهو انعدام له لا اتحاد وان كان حالا من احواله فهو استحالة

لا اتحاد ومع ذلك فلا بد ان يكون هناك هيولى مشتركة بين الاتحاد وعدمه لان النفس اذا تطرق اليها التغير

يحتاج الى مادة واما قول الشارح واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتاب آخر فهو نفي لما ذكره الامام من ان

الشيخ اختار في كتاب المبدأ والمعاد ان النفس اذا عقلت شيئا اتحدت بالمعقول فانه صنف الكتاب تقريبا

لمذهبهم لا لبيان ما اختاره قوله وقالوا واتصالها بالعقل الفعال وهو ان يصير عين العقل الفعال لان النفس

الناطقة اذا عقلت شيئا يصير العقل المستفاد والعقل الفعال متصل بالنفس فيصير آخر العقل المستفاد فالنفس

تتحد بالعقل المستفاد والعقل الفعال يتحد بالعقل المستفاد فيكون النفس متحدا بالعقل الفعال وهو يلزم محالا من

لان اتحاد النفس اما بجزء من العقل الفعال او به من حيث هو والاول يستلزم تجزئة العقل والثاني يلزم النفس جميع المعقولات

على ان آخر المذكور في اتحاد النفس بالمعقول قائم في اتحاد النفس بالعقل المستفاد لانه هو اتحاد النفس بالمعقول

ثم ههنا يلزم محال آخر وهو اتحاد الذوات العاقلة لاتحاد كل منها بالعقل الفعال كما لزم ثمة اتحاد المعقولات

المختلفة قال الامام واما الحكاية التي ذكرها فالمقصود منها ان القائل بهذا الاتحاد هو فرفوريوس وله كتاب

في تقرير هذا المذهب ولا شك ان الكتاب المشتمل على تقرير هذا المذهب لا يكون الا فاسدا قوله ذكر ان معناه

هو المفهوم الحقيقي اعلم ان صيرورة الشيء شيئاً آخر يطلق على ثلثة معان انتقال الشيء عن صفة الى صفة كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض وانتقال الشيء الى ما يتركب منه ومن غيره كما يقال صار الخشب سريراً وهذان معنيان معقولان وكون الشيء بعينه شيئاً آخر وهو غير معقول هذا محصل كلامه لكن في عبارته خطأ فاحشاً وهو انه قد اخرج لصار اسم مفعول وهو المصير ونصب به اياه والفعل الناقص ليس يتعدى ولا واقع على شيء و خبره ليس بمفعول بل انما هو لتعيين الفاعل على صفة ولو فرضنا فرض محال ان له مفعولاً فليس المصير اسم مفعول له هو مصدر يقال صرت الى فلان مصيراً قال الله تعالى والى الله المصير ولو فرضنا انه اسم مفعول لم يكن يتعدى لمفعول كما لا يقال زيد مضارب عمراً وعمرو مضروب زيداً بل مضروب زيد او مضروب لزيد فهذا كما ترى خطأ في خطأ وكانه انما وقع فيه لما وجد في المتن وان كان المعدوم ثانياً وصيرناه اياه وظن ان الشيخ قال مصيراً اياه لان الكلام في صيرورة الاول ثانياً فهو صائر اياه فظني فيه قلم الناسخ قوله قوله انه هنا امرين لا بد في فهم هذا الكلام ان يعرض المصير اسم مفعول ناصباً لمفعول هذا الغرض اذا اتحد شيئان فصارا شيئاً واحداً فهنا امران ما قبل الاتحاد وهو شيئان وما بعده وهو شيء واحد فالامران ان كانا موجودين او معدومين فلا اتحاد قطعاً وان كان احدهما موجوداً والآخر معدوماً فان كان المعدوم هو الثاني لم يحصل الاتحاد شيء وهو ظاهر المناقضة لقولنا الاتحاد وان كان المعدوم الاول امتنع ان يكون ثانياً لانه موجود ومن الممتنع صيرورة عين الموجود وهذا معنى قوله فقد بطل كون الاول بالفرض ثانياً وصيره اياه فان قلت المفروض ان الاول صار ثانياً لا انه صير اياه فكيف يبطل كونه صير اياه لكنه ان يقول لما صار هذا ذاك فقد صار ذاك هذا فكل منهما صائر مصيره من ثم قال بمعنى الاتحاد وهو كون الصائر هنا ثانياً مصير اياه ويرد على هذا التوجيه هل مراده قوله سواء حدث بعد عدمه شيء آخر ام لم يحدث شيء في الكلام لا طائل تحته فلتحفظ هذا الكلام عن الاختلال

ذكره الامام قوله الصور العقلية يتجه وجهان لاستفادة العلم اما ان يكون مستفاداً من الامر الخارجي وهو الانفعالي او الامر الخارجي مستفاد منه وهو الفعلي اولا هذا ولا ذاك كالعلم بالممتنعات فقوله ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني يشعر بنفيه لان انتفاء الوجه الاول لا يدل على تحقق الثاني والجواب ان المراد علم الله تعالى بالموجودات الخارجية ولما استحال كونه على الوجه الاول وجب ان يكون على الوجه الثاني حاصلاً له من ذاته لا من غيره لما تبين من امتناع احتياجه الى الغير في الصفات الحقيقية قوله اشارة الى احاطته بجميع الموجودات لفظه ان الله تعالى عالم بجميع الموجودات وذلك انه عالم بذاته وذاته علة لجميع الموجودات والعلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة هو العلم بها من جميع الوجوه ومن تلك الوجوه كونها مستلزمة للوازم وذلك يقتضي العلم باللوازم فيكون الله تعالى عالماً بجميع الاشياء لانها معلولة لازمة له اما طولاً كالعقول المترتبة المنتهية اليه واما عرضاً كسلسلة الحوادث فانها لا تنتهي اليه في الطول اذ قبل كل حادث حادث لا الى اول بل في العرض فان كل واحد من الحوادث لا بد ان يستند اليه بالوسايط واعلم ان استدلال الشيخ على هذا المطلوب هو ان الله تعالى عالم بذاته وذاته علة لجميع الاشياء والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالماً بجميع الاشياء فيرد عليه ان اريد ان العلم بالعلة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم بالمعلول فهو ممنوع ثم ولاد لا العلية وان اريد ان العلم بالعلة من حيث انها علة للمعلول يوجب العلم به فهو باطل لان العلم بكونها علة للمعلول موقوف على العلم بالمعلول فامتنع ان يكون موجباً له وعلة فسر الشارح العلم بالعلة بالعلم التام وغير عبارة الايجاب الى الاقتضاء فزاد بأساً ورود الاشكال لكن لو فرض كون الله تعالى عالماً بذاته من جميع الوجوه لا مع من ارادة الشيخ في غرضه ان تلك القاعدة مستعملة عندهم في سائر المواد فلا تم كلامهم فيها اصلاً والصواب ان كلامهم هو ان العلم بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة يوجب العلم وهذا القدر ضروري

لا شك عاقل في ان من علم جميع علل شي علم وجوده ومن علم جميع علل عدم شي علم عدمه ولما كان ذاته تعالى علة تامة
للمعلول الاول لزم من العلم بها العلم به ثم انه مع الله تعالى علة ثانية لعقل ثان معلوم علم تعالى به ايضا وهكذا الى ان كان الله تعالى
عالما بالعلل التامة لجميع الممكنات كان عالما بها قطعا ويجيء لهذا زيادة ظهور ووضوح قوله واما الخلاف
بالقياس الى المدركات اذ كان المدرك ماديا توقف العلم به على الاحساس وانتزاع صورته بكون المجرد عن المادة ثم
في المدركة قوله عقلت ما دون الاول من الاول لعقلاء دون عقل الاول اياها ولا بد لان عقلها من الاول تعالى
وعلم الاول فعلي واما انا ان الاول لما كان منقطع العلائق عن المادة لا يشوبه شاغل ولا يحجبه عن عرض حاجب كان ادراكه
اتم اذ توقف الادراك وضعفه بحسب التجرد عن المادة وعلائقه فما كان اقوى تجردا كان اقوى ادراكا واما العقول
فلما كان وجودها مقترنة بالمهيات والمهية كالمادة فيها شائبة من العلائق فلا جرم يكون ادراكها دون ادراك
من ادراك الاول واعلم ان كلام الشارح ان ادراك العقول للاول باشراق الاول لا انه معقول لذاته والمعقول
لذاتها في تعقلها باشراق الاول واما ادراكها ما دون الاول فمن الاول ايضا لكنه دون ادراك الاول اياه
وهنا الانه يوهم ان الضمائر في قوله وما بعده منه من ذاته يعود الى الاول حتى يكون معنى الكلام ان ادراك وهنا توهم
العقول لما بعد الاول من الاول من قبل ذاته فعل من ذاته لا بدل من قوله منه والفهم السليم يقتضي انها راجعة الى
العقل اي ادراك العقل لما بعد العقل وهو معلوله من ذاته علاقة ادراكه للاول فانه ليس من ذاته بل من
الاول وهو علته قال الامام في شرح هذا الفصل مراتب العلوم ثلثة اولها علم الاول فان علمه بذاته وبغيره من
ذاته لما مر ان علمه بذاته علة لعلمه بغيره ثم علم العقول بعللها ومعلولاتها لكن علمها بعللها ليس حاصلا من ذواتها
ان من علل عللها وعلمها بمعلولاتها من ذواتها لانهم زعموا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يوجب
العلم بالعلة والفرق ان العلة لذاتها المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص فيمتنع ان تكون العلة ثابتة المخصوص علم ذلك

المعلول واما المعلول فما احتاج الى العلة لكن لذاته المخصوصة بل لامكانه والامكان لا يحوج الى علة مخصوصة
بل الى علة ما والا لافتقر كل معلول الى تلك العلة ولما لم يكن هذه العلة من لوازم ذاته لم يلزم من العلم بنفسه
العلم بعلته المعينة فالعقول عالمة بذواتها من ذواتها لانها مجردة ولما لم يوجب العلم بالمعلول العلم بالعلة
فهي لا تعلم عللها من جهة ذواتها بل علاقة معلولاتها لان العلم بذواتها موجب للعلم بها ثم علم النفوس فانه حادث
يحصل من فيض العقول بحسب استعدادات مختلفة هذا كلام الامام وهو صريح بما ذكرنا وليت شعري اذا قوله
بالتمام كيف يعرف من المقتضيين فان العلم بالمعلول من جميع الوجوه يقتضي العلم بالعلة كما ان العلم بالعلة من جميع
الوجوه يقتضي العلم بالمعلول قوله وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقد اجمع
الحكماء على امتناع اتصافه تعالى بصفات غير اضافية ولا سلبية واللازم ان يكون فاعلا قابلا وقول بان
المعلول الاول غير مباين لذاته لان علم الله تعالى لما كان هو حصول الصورة فيه والعلم متقدم على الايجاد فيلزم العقل الاول
اولا لانه يوجب بكون صورة العقل الاول مستندة اولا اليه تعالى ثم العقل الاول فالمعلول الاول لا يكون معلولا
اولا وهو مقارن لا مباين له قوله اقول القائل بزعم الشارح ان علومه تعالى عين معلولاته وهكذا
المطلب فقصد ان يستميل ارباب التحصيل في بادي الذهن وكان طريق التعلم ان تقدم قياس الشعر ثم الخطابة
ثم الجدل ثم البرهان ولم يكن منتظر قياس الشعر لبعد المقام عن التخيل وكان قدم من المقدمات ما يمكن ان
يجادل شرع في اثبات مطلبه بتقديم مقدمات خطابية تحصل الظن ثم تدرج الى البرهان حتى يحصل اليقين
واما الدليل الجدلي فان يقال بنا على القدح السابق علم الله تعالى اما ان يكون نفس غيره لان علمه
اما ان يكون ثابتا او لا يكون والثاني مذهب القدماء والاول اما ان يكون نفس الله تعالى او غير معلوله او لاحقا او لا ذاكرهم
ان يكون نفس الله تعالى لتعدد العلوم بتعدد المعلومات فان العلم بزيد مغاير للعلم بعمرو بالضرورة فلو كان علم الله

حتى ذاته لزم تعدده في ذاته او اتحاد امور مختلفة والثاني ايضا باطل لانه اما ان يكون قائما بالله تعالى
فيلزم الكثرة في ذاته وانه فاعل وقابل او قائما بنفسه فيلزم المثل الافلاطونية او قائما بمعلول لانه يلزم ان يكون علم
الله تعالى متأخرا عن معلوله والكل ممتنع واما الطريق الخطابي فهو ان ادراك الذات ليس بحصول صورة والا
كان بحصول صورة وحينئذ يكون بين الذات والصورة امتياز لكن لا امتياز بالماهية لاتحادهما ولا
بالعوارض لان الصورة لما يحصل الذات بجميع عوارضها واذا لم يحتج العاقل في ادراك ذاته الى
صورة لم يحتج في ادراك ما صدر عن ذاته الى الصورة اذ عبر من نفسه ما ليس اذ اعتبر ما تحصل الى صورة
المعقول يشاركه من المعقول ولا يحتاج في ادراك تلك الصورة الصادرة منك بالمشاركة الى حصول
صورة اخرى عندك بل تلك الصورة كافية في تعقلها فالاولى ان ما صدر عن العاقل بالذات لا يحتاج ج
في تعقله الى صورة ثم اورد عليه شيئين ربما ينقض المتعلم بهما احدهما ان الصورة العقلية انما يكفي في
تعقلها لكونها حالة في النفس وامتناع حصول صورة اخرى مثلها مساوية لها وهذا بخلاف ما صدر عن
العاقل فانه ليس بحال فيه الثاني ان الصورة العقلية ليست حاصلة عن النفس بل النفس قابلة لها وانما حصلت الصورة
عن العقول الفعالة واجاب عن الاول بان كون الصورة حالة في النفس ليس شرطا للتعقل والا لم يكف نفس ذاتها
في تعقل ذاتها بل حلول الصورة في النفس شرط لحصول الصورة لها الذي هو شرط تعقلها حتى لو حصل
الصورة لها بوجه غير الحلول حصل التعقل وعن الثاني بان حصول الشيء عن الفاعل وحصول القابل لا يكون حصولا
لغيره لان الشيء هو المعقول اذ لا معنى للتعقل الا حصول الشيء المجرد وحصول الشيء للقابل اضعف في كونه
حصولا لغيره من حصول الشيء للفاعل واذا كان الثاني كافيا في التعقل كفى الاول بطريق الاولى والى هذا الترك
والجواب اشار بقوله ومعلوم ان حصول الشيء الخ ثم لما استحضر المتعلم مطلوبه بهذه المقدمات الخطابية

برهن على الخطابة اذ ثبت ان المبدأ الاول عالم بذاته وثبت ان ذاته علة لمعلوله وثبت ان العلم بالعلة
علة للعلم بالمعلول فلزم من هذه المقدمات ان حصول المعلول نفس تعقله له ولما كان العقلان يجب ان يلزم
ان يكون المعلولان متحدين لا محالة وكان تغاير العقلين ليس الا تغاير الاعتبار كذلك تغاير المعلولين فجميع الكل
والجزئيات حيث صدرت من الله تعالى والصدور هو عين التعقل لزم ان يكون الله تعالى عالما بها من
غير كثرة في ذاته واما الجواهر العقلية فلها صفتان من التعقل احدهما علمها بمعلولاتها وهو عين معلولاتها
والاخر علمها بما عدا معلولاتها كعلمها بالله تعالى وكعلمها بالمعدومات فان هذه العلوم تكون بحصول صور
فيها على طريق الاشراق من المبدأ الاول فالحاصل ان علم الله تعالى هو حضور سائر معلولاته عنده
مثل المعدومات ما كانت حاضرة عند العقول وهي حاضرة عند الله تعالى كانت حاضرة عند الله تعالى ضرورة
ان الحاضر عند الحاضر حاضر فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء من غير كثرة في ذاته ونقول ايضا علم الله تعالى
بالاشياء هو تمثل الاشياء عند الله تعالى وتمثل الاشياء عنده هو عين ذاته ليس بحسب صدورها فيه واذا نسب التمثل
الى المعلول فهو نفس المعلول فليس في الخارج الا ذات الله وذوات الاشياء فالعلم اما ان يقال نفس الله تعالى بمعنى تمثل الاشياء
عنده او نفس الاشياء بمعنى تمثل الاشياء واعلم ان هذا الكلام لطيف دقيق جدا وانه ان وضح علم بما هو في
الاستدلال القوي متين في دفع الاشكال قوله يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات حاصل كلامه ان
الجزئيات طبائع مخصوصة بمخصصات فلها اعتباران من حيث هي طبائع ومن حيث هي مخصصة بالمخصصات
فتعقلها من حيث هي طبائع تعقلها على وجه كلي وتعقلها من حيث هي مخصصة تعقلها على وجه جزئي واحكامها الحقيقية
الاولى لا تتغير بخلافها بالحقيقة الثانية ونحن نقول الجزئيات من حيث انها مخصصة بمخصصات معلولات الواجب
وقد تقرر عندهم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالما بالجزئيات من حيث الجزئية فلو كان

معينة من تلك الجهة لم يلزم تغير علم الله تعالى وانت تعلم هذا الكلام من الشارح يناقض ما صرح به [illegible] ٨
بل ما صرح به في تحقيق علم الواجب والحق الصريح الذي لا تشوبه شبهة ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان ٨
تعقل بوجه جزئي متغير ومن حيث انها غير متعلقة بزمان تعقل بوجه كلي لا متغير وهذا هو الوجه الذي لا
يتعلق بالزمان الوجوب عن اسبابها فان من عقل الجزئيات من حيث تجب باسبابها حصل عنده صورة
الموجودات المترتبة ولا تتغير العلم بها بتغيرها في احوالها قطعا لان هذا الوجه لا يتعلق بالزمان ضرورة
ان وجوب المعلول عن العلة التامة ليس بزماني اذ لا تعلق له بالزمان اصلا وتوضيح ذلك ان الممكن متساوي
الوجود والعدم بالنظر الى ذاته فاذا اوجد اسباب وجوده وجب وجوده واذا اوجد اسباب عدمه
امتنع وجوده وكل عاقل ما لم يعقل اسباب وجوده او اسباب عدمه يكون مترددا في وجوده وعدمه واذا
عرف اسباب وجوده عرف انه يجب ان يوجد واذا عرف اسباب عدمه عرف انه يمتنع ولا يكون
عنده امكان الوجود وامكان العدم واذا عرف اكثر اسباب وجوده ظن بوجوده وبقدر ذلك الظن
يحصل عرفان كثرة الاسباب مثلا ان وجدان الكنز لزيد يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون فاذا عرف
ان زيدا يمشي الى زاوية وعرف ان ما على راس الكنز من الحشيشة وغيرها ستكسر بحركة زيد لم يعرض له
شك في انه يجد الكنز فقد علم اذا وجوب وجدان الكنز بحسب معرفة الاسباب وهكذا حال المنجم يحكم بحوادث
حين عرف اسبابها ولما لم يعرف جميع اسبابها بل بعضها ما يعهد الغرض له الغلط في بعض الاحكام والله تعالى
لما كان محيطا بجميع اسباب كل ممكن فلا بد ان يكون محيطا بجميع الممكنات وبامتناع وجودها حين علم
اسباب عدمها فلا امكان في علم الله تعالى لانه منزه عن التردد والشك فالله تعالى يعلم جميع الحوادث
الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها

١٧ الزمان

في الزمان المستقبل فان العلم بالجزئيات من هذه الجهة يتغير بحسب تغير الماضي والمستقبل والحال بل علما
متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر ومثاله ان المنجم اذا علم ان القمر يتحرك في كل يوم كذا
والشمس تتحرك في كل يوم كذا يعلم انه يحصل بينهما مقارنة او مقابلة حين وصولهما الى نقطة الحمل مثلا
في وقت معين وهذا العلم ثابت له حال المقارنة وقبلها وبعدها واما اذا علم ان اليوم يحصل المقارنة
فاذا مضى اليوم فان علم ذلك كان جهلا فلا يلزم التغير والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومة
لله تعالى كل في وقته ليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلا وابدا و
اما ما كان وكائن وسيكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام ويحترز عما تشرع
الاوهام قوله اي منسوبة الى مبادئ طبيعة النوعية موجودة في شخصه تمني كما اذا اخذ الجزئيات من
حيث انها طبائع كذلك اخذ الاسباب من حيث هي طبائع فالعلم بالجزئيات من حيث انها طبائع بحسب اسباب
ماهوية كذلك لا يتغير قوله وانما نسبها الى مبادي الكمالات اي انما قال بخصوصيته ولم يقل [illegible] عن
شخصه لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يمكن ان يستند الى الطبيعة من حيث هي بل الى علة جزئية واما
لو كان الكلام في الجزئيات من حيث انها طبائع فمن الجائز استنادها الى الطبائع فعلم من ذلك ان الكلام
في الجزئيات من حيث هي جزئية والوجه في ذلك انه اشارة الى ان العلم بالاسباب الجزئية المعينة غير لازم في
العلم بالمسببات الجزئية بل العلم بالاسباب المطلقة كاف فيه كما ان العلم بالكسوف الجزئي يتوقف على
كون القمر في عقدة معينة في وقت معين وكون تلك العقدة في ذلك الوقت في برج كلي وان يختص نوعه في
شخصه قوله هذا الفصل مشتمل على قسمة الصفات الحقيقية اما اضافة محضة كالابوة والبنوة واما حقيقية
والحقيقية اما حقيقية محضة كالسواد والبياض واما حقيقية ذات اضافة وهي اما ان تتغير بتغير المضاف

القمر في

كالعلم فانه صفة حقيقية توجب تغير اضافاته لتغيرها او لا تتغير كالقدرة على ما ذكره وبغير ما زعم الامام
على ما فهمه الشارح الاضافات التي للقدرة احوال لذات الله تعالى فاذا جاز تغيرها لم لا يجوز تغير جميع
احوال ذاته تعالى حتى صفاته الحقيقية وتحرير جوابه انا لا نسلم ان الاضافات احوال ذات الله تعالى بالحقيقة بل
بالعرض فان العارض لذاته هو الامر الكلي الذي لا يتغير واما الجزئيات فداخلة تحت ذلك الامر الكلي و
تابعة له سلمناه لكن الاضافات لا وجود لها في الاعيان وتغير الاعتبارات العقلية لا تضر وانت خبير بان
الجواب الاول انما يتوجه لذلك النقض باضافات القدرة لكونها كلام الامام النقض بالاضافات المحضة ككونه
الله تعالى قبلية وبعدية بالقياس الى الحادث ما فانها لو كانت امورا موجودة في الخارج وجاز تغيرها جاز
ان يحدث في ذاته تعالى صفة بعد عدمها او يزول عنها صفة بعد وجودها واذا جاز ذلك فيها فلم لا يجوز
في الصفات الحقيقية وتحرير الجواب الثاني ان الاضافات صفة الله تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها امور
اعتبارية لا تغيرها في ذاته عندهم فلو لم يضر تغير الاعتبارات فلم لا يجوز تغيرها الا انا نقول تغير مثل الصفات
سلبها عن الله تعالى في بعض الاوقات نقص انه تعالى بخلاف تغير الاضافات فان سلبها في بعض الاوقات ليس بنقص قوله
واعلم ان هذه السياقة تشبه مسالك الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام هذا سؤال وارد على ما فهمه لا على
ما حققناه فان العلم بالجزئي المتغير انما يكون متغيرا لو كان علما زمانيا واما على الوجه المقدس عن الزمان فلا ويحتج
الشيخ هاهنا واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية ثم انما هو بالقياس الينا
لا بالنسبة الى الواجب تعالى اسمه قوله واقرب طرق بيان لما كان جميع صور المعقولات قد بان في الاصول
المقررة ان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية من حيث هي معقولة حاصلة في العالم العقلي وان العلم في
ذاته تعالى تستقيم على مذهب الحكماء والشارح وهذا معنى القضاء اعني وجود الموجودات في العالم العقلي لما

كان للمواد

كان للمواد في العالم العقلي صور مناسبة استحال ان تفيض دفعة على المواد والا اجتمع المتنافيات وفيضها
اصلا فانه حط للمادة عن درجة الوجود اذ لا وجود لها الا بالصورة كان من لطف حكمته ان خلق فلك
تقطع الحركة يختلف احوال المادة واستعدادها بحسب اختلاف حركاته فتفيض صورة صورة على المادة بحسب
استعداد استعداد وهذا هو القدر بمعنى وجود الموجودات في الخارج بحسب الاستعدادات المختلفة وهو
مفصل ما كان مجمع الوجود في الازل قال الشارح انما قدم هذه المقدمة لتحقيق ماهية القضاء والقدر والجواهر
العقلية موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها الا في الازل ولكن باعتباري الاجمال و
التفصيل واما صور الاعراض الجزئية فهي موجودة فيهما مرتين مرة في الازل مجملة ومرة فيما لا يزال مفصلة
واما العناية فهو علم الله تعالى بالموجودات على احسن النظام والترتيب وعلى ما يجب ان يكون الكل ويجب
الآلات بحيث يترتب الكمالات المطلوبة منه عليها والفرق بينها وبين القضاء ان في مفهوم العناية تخصيصا
وهو تعلق العلم بالوجه الاصلح والنظام الاليق بخلاف القضاء فانه العلم بوجود الموجودات جملة واعلم
ان الافعال الصادرة عنا انما تصدر بحسب ارادة وقصد حدث لنا متوجه الى تحصيل الفعل ثم عزم على
ذلك وتحريك القوى المحركة الى ان يحصل ذلك الفعل واما المبدأ الاول فعنايته اعني علمه بالموجودات على
النظام الاليق كافية في افاضة الموجودات لا يحتاج الى ارادة وعزم وقصد كما في افعالنا فانه تعالى مريد قادر
عالم من غير كثرة الا في الاعتبار فهو عالم باعتبار انكشاف الموجودات وصور المعقولات في العالم العقلي
وقادر باعتبار ان له ان يفعل وله ان لا يفعل ولا شك ان كونه بهذه الحالة امر اعتباري ومريد باعتبار وعناية
باعتبار انه عالم بالموجودات على الترتيب اللائق بها فهذه الصفات انما عبر عنها العقل في الله تعالى باعتبار
آثاره وليس هاهنا شيء موجود في الخارج بل ليس في الخارج الا ذات مجردة وسلوبات مترتبة فتضمنها لا الازلية

لذاته وبعضها حادثة غير لازمة وهكذا بحسب ان يحقق قوله وامور لا يمكن ان يكون فاضلة بفضيلتها
الا ويكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات كالنار فانها
ينبغي ان تصعد من الارض واذا اصعدت من الارض الى حيزها امكن ان تمر من حرق اجسام مستعدة له وسط
مسافتها ففضيلة النار وهي حالة الحرارة لا تحصل الا بانفاء ما يصادمها وان اقتضت الشر في بعض
الاوقات الا ان وجودها انفع في الحركات وغيرها قوله وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن فضيلتها
كما لا تكون فضيلتها الا اذا كان بحيث يمكن ان تتادى حركتها في اغذائها الى احالة وتشبيه بالبدن تحصيلها
نشو ونماء ولا شك ان فيه خلع صورة واكتساء صورة وذلك انما تكون بحركات الحيوان مثل اخذ الغذاء
وايراده على البدن واحوال البحار الغريزي الذي هو مثل النار اي ضرورية في الغذاء هكذا يفهمه ويرسمه منطبق
على المتن كمال الانطباق ولان هذه الحركات وان تأدت الى انخلاع الصورة الذي هو فقدان كمال وشر
الا انها ليست متادية الى اجتماعات ومصاكات موذية ويمكن حمل الكلام في المتن ان احوال الحيوانات في
حركاتها وسكناتها واحوال مثل النار في تلك ايضا اي في الحركات والسكنات تتادى الى اجتماعات ومصاكات
موذية فالصواب ان يقال اما تادى حركات الحيوانات وسكناتها الى الاجتماعات والمصاكات الموذية فقط
واما تادى حركات مثل النار وسكناتها وهو البحار الغريزي اليها فلانها اذا اوردت الغذاء البحار الى البدن وفي
عبر انه قوله فاذن قد تحصل من ذلك الملخص مما تقدم ان الشر يطلق على عدم شيء من حيث هو غير موثر
وهو فقدان كمال الشيء واذا اطلق على امر وجودي مانع عن الكمال فالشر بالحقيقة هو فقدان الكمال ايضا
فقد تحصل مفهوم الشر وهو عدم وجود من حيث هو غير لائق به او تقول عدم كمال الوجود من حيث هو غير لائق
او تقول من حيث هو غير موثر فهذه العبارات مختلفة عن معنى واحد هو مفهوم الشر وعلم هذا من تتبع استعمال

الجمهور

الجمهور لفظ الشر في موارده قوله قال الفاضل هذا البحث ساقط عن الفلاسفة لانه لا يستقيم الا على القول
بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين والفلاسفة لا يقولون بواحد من هذين الاصلين اما انه
لا بد من القول بالفاعل المختار فلان قول السائل لم وجد الشر في افعال الله تعالى انما يتوجه اذا كان فاعلا مختارا
يمكنه ان يفعل وان لا يفعل حتى يقال لم فعل هذا دون ذلك واما اذا كان موجبا بالذات لم يمكن ان يقال لم فعل هذا
دون ذلك لانه لما وجدت هذه الافعال الان ذاته كانت موجبة لها استحال في العقل عدم صدورها عنه
سواء كانت تلك الافعال خيرات او شرورا واما انه لا بد من القول بالحسن والقبح العقلي فلانه لو لم يقل بذلك
كان الكل حسنا وصوابا من الله على ما هو قول الاشعرية فلا يمكن ان يقال لا يجوز من الله فعل الشر ويجب ان يكون
فاعلا للخير فهذا البحث انما يستقيم على قول من جوز من هذين الاصلين وهم المعتزلة واما الذين ينكرونهما
وهم الفلاسفة او احدهما وهم الاشاعرة فيكون البحث ساقطا عنهم ويكون خوضهم فيه من الفضول الجواب
انا لا نم ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار بل هم قائلون به كما مر فامكن ان يقال لم اختار هذا دون ذلك
وايضا لا نم انهم لا يقولون بالحسن والقبح العقليين فان الحسن والقبح يطلقان على ملائمة الطبع ومنافرته
وعلى كون الشيء صفة كمال او صفة نقصان وعلى كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم
لا نزاع في الاولين انما النزاع في المعنى الاخير فيجوز ان يقال الله تعالى كامل بالذات خير بالذات فكيف يصدر
منه الشر والناقص واليه اشار الشارح بقوله انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات
حقا وان اندفاع الشبهة يتوقف على المنتين جميعا وانما اقتصر على الثاني تعويلا على ما سبق في
تحقيق الاختيار ثم قال بعض المحققين الخير والشر في هذه المسألة ثم بحث عنهما والمشهور عنهما من الفلاسفة
ان الخير هو الوجود والشر هو العدم وربما استدلوا عليه ببعض الامثلة كما قالوا انما يحكم بان القتل شر

واذا نظرنا الى ما فيه من الامور الوجودية والعدمية وجدنا الشر من العدميات فانا اذا نظرنا الى كونه
السكين قطاعا فهو خير لان كمال السكين ان يكون كذلك واذا نظرنا الى كون العضو قابلا للقطع
كان ذلك ايضا خيرا لانه لو كان حاسيا لا يتاثر عن السكين كان ذلك شرا واما اذا نظرنا الى كونه
حوة المقتول والى تفرق اتصال بدنه وجدناه شرا فعلمنا ان الوجود هو الخير والعدم هو الشر وهذا الاستدلال
ليس بجيد لانهم ان ارادوا بقولهم الخير وجود والشر عدم تفسير لفظ الخير بالوجود ولفظ الشر بالعدم
فلا حاجة لهم في ذلك الى الاستدلال لان لكل احد ان يفسر اي لفظ شاء باي معنى شاء وان ارادوا
التصديق بذلك فهو انما يتاتى بعد تصور معنى الخير والشر والكلام الآن فيه وبتقدير التنزل عن هذا
المقام فهو مجرد مثال وانه لا يفيد اليقين والجواب ان المراد تصوير الخير والشر والتمثيل ليس باستدلال بل
لتعيينهما بين المعاني اللغوية في موارد استعمالات الجمهور وتخصيصهما عن غيرهما حتى يتحقق ذلك الموضع
يطلقون الشر بدون فقدان كمال او عدم شيء قوله لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جواب آخر لان الشر هو
الالم وجدان فقد تبين ان الشر عدم شيء من حيث هو غير موثر والالم وان كان شرا بالقياس الى فقدان صاحبه
الى انه حقيقي واحد من الشرور فان الظلم والزنا والموت والجهل وغيرها شرور وليس بالم واما ان كثرة الالام
يستحق غلبة الشر فقد تقرر ان الوجود الحقيقي وهو وجود الشيء والوجود الاضافي وهو كونه سببا لوجود آخر
اكثر من العدم الاضافي الذي هو الشر اي كونه سببا لعدم آخر واما ان الفلاسفة لا يخلصهم من هذه المضائق
اي تصور الشر وساير ما قاله الاسنوي على الشر فقد بان ارتفاع تلك المضائق ونحن نحرر هذه المسئلة من الابتداء
ملخصا لها من الزوايد التي لا طائل تحتها متوقيا مناشى العضال ولقد رد الفرق من العامة اذا رادوا ان
كيفية وقوع الشرور في قضائه تعالى فان لسائل ان يسال ويقول في الوجود شرور كثيرة من الامراض والهموم

والحيوانات

والحيوانات المؤذية من السباع والهوام والقوى الشهوية والغضبية التي تستلزم الشرور الكثيرة
الى غير ذلك والله تعالى خير محض وكذا العقول والنفوس السماوية فكيف صدر عن الموجودات التي هي
خيرات محضة موجودات هي شرور وجواب هذا موقوف على تحقيق ماهية الخير والشر فالخير هو الوجود
من حيث انه موثر والشر هو العدم من حيث انه غير موثر وكل وجود خير في نفسه وليس في الوجود شر اصلا
ثم يطلق على الموجودات الشر لا باعتبار انها في انفسها شرور بل باعتبار انها تستتبع شرورا هي اعدام كمالات
الغير وكذلك يطلق الخير على الموجودات باعتبار انها تستتبع خيرات اي تكون مصدرا لكمالات الغير فذلك الموجود
يكون شرا وخيرا بالاضافة والعرض وهذا كالشمس فانها سبب لنضج المركبات وللحرارات والامراض وغير ذلك
من الكمالات الا انها ربما تصدع بواسطة الحرارة فالشمس تكون شرا بالاضافة الى الصديع الذي هو
عدم صحة والشر وان اطلق على الوجود لكنه اذا فتش يكون مشتملا على عدم لا يطلق الشر عليه الا باعتبار ذلك
العدم فالشر الحقيقي هو ذلك العدم والامثلة التي ذكرها الحكماء ليست ابعد من ذلك وكانها جواب لسؤال وهم
قائم ان جهة الخير الوجود وجهة الشر العدم ونحن نجد اطلاق الشر على الوجود فلا يكون التعريف صحيحا فاجابوا
بان الوجود ليس بشر على الحقيقة بل بالعرض والاضافة وتقسيم الموجودات الى الاقسام الخمسة ناظر الى هذا الاعتبار
اي الخير والشر الاضافي والا فليس الوجود شرا اصلا ثم حاصل الجواب ان الموجود الشر انما يقع في القضاء الالهي
لان كل موجود فيه خير وفيه شر فلا بد ان يكون جهات خيريته اكثر من جهات شريته ولا يجوز ان يترك الخير الكثير
لاجل الشر اليسير هذا هو خلاصة البحث في هذا المقام قوله لان قوى الانسان الخ لحصل الشك الآن للانسان قوى
ثلاثا والغالب عليهم بحسب القوة النطقية الجهل وبحسب القوة الشهوانية والغضبية طاعة الشهوة والغضب وهي شرور
لانها اسباب الشقاوة والعذاب فيكون الشر غالبا في نوع الانسان فقرر الجواب انه كما ان البدن في الصحة والجمال

اقساما ثلثة ما في غاية الصحة والجمال وما في غاية المرض والقبح وما بينهما وهو الغالب كذلك النفس في العلم والخلق
اقسام من في كمال العلم وحسن الخلق ومن في غاية الجهل وقبح الخلق وما بينهما وهو الغالب والنادر هو الجهل المركب
البسيط اذا انضم الى الطرف الافضل يكون الغلبة لاهل النجاة فان قلت الجهل البسيط ايضا شر لانه فقدان الكمال
كما ان المسلمين فلما كان وهو لازم العاصي يكون الشر كثيرا قلت الكلام في الموجود الذي هو الشر والجهل البسيط وجود الانسان ليس
بشر بالاضافة اليه لانه ليس سببا له قوله لا تشعر عنده هذا تنبيه على وهم في اثبات بطلان احدها ان السعادة
نوع واحد لا تنال الا بكمال العلم فمن لا يكون له علم او لا يكمل علمه في شقاوة فيكون الشر غالبا واجاب بمنع ذلك وثانيها
ان من يكتسب الخطايا اكثر من غيرهم ولا يكون لهم نجاة من العذاب فيغلب الشر واجاب بان الفساد اما في الاعتقاد فلا يوجب
الهلاك السرمدي الا الجهل المركب واما في الخلق فليس كل خلق ردي موجبا للعذاب واما يمكن في النفس يكون بالعادة ويوجب
العذاب لا بالايجاب لا اصالة محدودا منقطعا فيزول العذاب ويحصل السعادة واذا انقطع ذلك العذاب بالسعادة الابدية
الحاصلة بعد عقاب السعادة قطعا هذا هو المطابق للمتن واما قول الشارح قوله انما يهلك الهلاك السرمدي الذي يليه
بل العقاب محدود وثالثها ان الناجي ليس الا من عرف الحق بالبراهين وكان نقيا من الاثام كما نقل المنكر ليكون
اهل النجاة في غاية القلة اجاب بان رحمة الله واسعة لمن وفقنا على علاجه قوله لانه قد كان يجب ان يكون الخير
موجودا في الاسباب اى الاسباب التي نظام العالم مربوط بها مثلا ادراك المرئيات من جملة نظام العالم فلولا البصر لاختل
هذا الجزء من النظام فلما اوجد الله تعالى البصر والسمع واللمس وغيرها تم النظام فكذا اوجد التخويف لان صدور الافعال
الجميلة من العبد يتوقف عليه قوله والصدق تاكد التخويف الصدق اى الوقوع بالتخويف تاكد التخويف وايقاعه هنا
الوقوع لا لاخبار صادق الخ اولا فاستوفى الدنيا كالحدود قوله لمثل هذا سائر الحركات في العالم العلوي يجوز
صدور الفعل عن المبدء الفياض قادر مختار على ما نقله الحكماء لا تعين ان لا يرجح بمنع الترك مع [illegible] الوجوب

وهو

وهو مشية الترك في تحليل القدرة الرشاه الترك فلا قدرة اصلا وجوابه ان الملازمة ممنوعة لم لا يجوز ان الحسن ان
الاتباع ليس لذلك بل مشية الترك بالنسبة الى العبد ممكنة واستمرار عدم الحكم لا ينافي امكانه وتحصيل الجواب
ان الافعال الصادرة من العبد بحسب ان يكون مطابقة للعالم العقلي وهذا هو القدر فلم يخلو عن [illegible] وفي جواب
الطريقة الاولى طريقة الحكماء وهي ان العقاب لازم من لوازم افعاله [illegible] وهذا كالمرض الذي
لما احتاج الى تناول الغذاء [illegible] تجتمع في بدن الانسان من لطيف فضلات الهضوم
مادة كثيرة ردية حتى اذا اثرت الحرارة الغريبة فيها اشتعلت وحدثت الحمى او انصب الى عضو فيدوم الحكم
فكذلك حال العقاب فان الانسان اذا فعل افعالا ردية تنتقش في النفس بحسب كل فعل ملكة ردية ويجتمع الى الالام
ملكات شديدة لكونها ذات صلة بالبدن كانها ذاهلة عنها حتى اذا فارقت البدن اذنبت بها وتاذيت تاذيا عظيما
فالعقاب ههنا لازم للافعال المذمومة وارد على النفس منها لا من خارج وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة
واما العقاب الوارد من خارج كما انبا عنه الكتب الالهية فان لم يرجع الى الاول لا يلزم [illegible] توقف القول
على اثبات المعاد الجسماني [illegible] وتقريره ان غرض الله تعالى من العقاب اى شيء هو
السؤال الاول فان الحكماء منزهة من الاغراض وان كان السؤال عن سبب العقاب فجوابه ظاهر وهو ان ما لا يرتكب الافعال
المنهية عاقبه الله تعالى على عصيانه ثم يرد السؤال عن وجه [illegible] وهو ان الله تعالى خير محض والذات الخير
محض وكيف صدرت من الله تعالى واجاب الشيخ عن هذا الوجه وتحرير جوابه ان [illegible] الالهية [illegible]
ثابتة [illegible] وكانت الحكمة العالية اقتضت افاضة [illegible] بحصول [illegible] فيها قوى
من [illegible] الى [illegible] عن اصدارها فقد يكلفها ونحوها لكون من اسباب ارادة الافعال الجميلة ولما كان الوقوع
ذلك التخويف [illegible] من اسباب ذلك [illegible] بالتخويف العقوبة لا جرم صار العقوبة سببا من اسباب ارادة

الاشاعرة

الافعال الجميلة غاية ما في الباب ان العقوبة تكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب لكنها لما كانت سببا للكمالات
النوعية لم تنف ابدا ذلك فان ترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير شر كثير ثم لما لم يكن بد من ان يكون للتكاليف
شارع وحافظ بعث الانبياء والرسل لذلك فهذه كلها اسباب لصدور الفعل الخير من النفس الانسانية وهذا
كما ان الهيولى لما كانت مستعدة للصور في العلم الازلي خلق فيها بتوسط الحركة بحسب حال الهيولى بحسب اختلاف
حركاته واوضاعه فيفيض من المبدا الفياض صورة صورة فحال النفس الانسانية هكذا الطريقة الثانية طريقة المعتزلة
وهي ان الله تعالى كلف العباد لان صلاح حالهم في التكليف ووعدهم على الطاعة واوعدهم على المعصية لان ذلك
الوعد والايعاد لطف من الله تعالى يقربهم الى الطاعة ويجنبهم من المعصية ثم انه يجب عليه الاثابة على الطاعة
اذ الاخلال به قبيح ظلم واما العقاب فحسن ايضا لانه لما ارتكبوا المعاصي فاذا قيل لهم لم يعذبون قالوا لانهم ارتكبوا
المعاصي واذا قيل لم ارتكبوا المعاصي قالوا لان الارادة نفسها ذاتية لهم فهم مختارون واذا قيل لهم الذي يجب صدور المعصية
منهم حتى يطابق علم الله تعالى اجابوا بان الله تعالى كما علم ان المعصية صدرت عنهم علم انها صدرت باختيارهم وارادتهم
فعلم الله تعالى لا ينافي اختيارهم الطريقة الثالثة طريقة الاشاعرة فانهم لما ذهبوا الى ان جميع الحوادث بل جميع الممكنات
الموجودة من الله تعالى وهو سبب الكل وان قيل فلم العقاب قالوا انه ان كان المراد الغرض من العقاب فلا غرض وان كان المراد
سببه فهو الله تعالى ولا يسال عما يفعل فالقدر على مذهبهم خلق الله تعالى جميع الاشياء وعلى مذهب الحكماء نقش جميع
الموجودات [illegible] من الازل للصور الموجودة في العالم العقلي ولا بد من جميع المسلمين وسائر الطوائف الاقرار به اذ هو
من معنى التقدير والقضاء لان الكل اتفقوا على ان الله تعالى عالم بجميع الموجودات من الازل الى الابد وهو القضاء و
على كل ما يوجد في عالم الحوادث هو على وفق علمه والا لزم جهله تعالى عنه وهو القدر وهذا ما ذكره الشارح في
الجواب من السؤال الاول من ان القدر على مذهب الحكماء غير القدر على مذهب الاشعرية واما ان القدر لتظهر

الموجودات الممكنة

ان الاسباب

ان الاسباب متعددة على مذهب الحكماء كما ان المسببات متعددة ثم بعد تمهيدها اشار الى من اجابه بالجواب
عن السؤال الاول وهو ان فعل العبد صادر عنه وبسببه فلذلك العبد وارادته ومن ارادته ومن اسباب ارادة
فعل الخير الموعود والعقاب فهما من الاسباب المتعددة لنظام العالم كما ان فعل الخير متعدد فاذا قيل لما كان فعل
العبد متعددا فلم العقاب ولم التخويف قلنا لانهما من اسباب الخير الصادر عن العبد وقد تبين ان التخويف متقدم
في القدر على العقاب ولا محذور منه اصلا واما الاخر ابطال جواب الامام فان القول ببطلان تعليل القدر انما
يصح على مذهب الاشاعرة اذ لا علة عندهم الا الله تعالى لا على مذهب الحكماء فان كل موجود في القدر علة عندهم
حتى ينتهي الى منتهى العلل **النمط الثامن قوله** ان اللذات القوية المستعلية لما كان اللذة ادراك الملائم
والادراك اما حسي او عقلي كان اللذة ايضا قسمين حسية وعقلية واللذة الحسية اما ظاهرة يتعلق بالحواس
الظاهرة واما باطنة يتعلق بالوهم والخيال كالرجاء والشوق والتصورات الغضبية والشهوية فاللذات ثلث في
ثلث مراتب فمرتبة اللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها اثر عند العقلاء ومرتبة اللذة العقلية
الصرفة اقوى منهما جميعا فان اللذة يتفاوت بحسب تفاوت الادراك وتفاوت المدرك وتفاوت القوى
المدركة فان القوة المدركة ما كانت في نفسها اشرف واقوى يكون لذتها اقوى كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب
اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك ما كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا رأى معشوقه من
مسافة اقرب يكون لذته اكثر وكذلك المدرك ما كان اشرف كانت اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور ما
كان احسن يكون لذة رؤيته اكثر ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوة الحسية لانها مجردة وهي ممتنعة في ذاتها
ومدركها اقوى لانها عاقلة بذاتها ومدرك القوى الحسية بالالات ومدركات العقل اقوى لانها كليات ومدركات
القوى هي جزئيات الاجرام يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات فان قيل غير اللذة بالمعقولات ولا نسلم

فلو كانت اللذة العقلية اقوى وجب ان يكون التذاذنا بالمعقولات فوق ما نلتذ بالمحسوسات وليس كذلك بل قد
لا نجد لذة اصلا فاجاب بان اللذة ليس مجرد ادراك الملائم بل حالة تابعة لادراك الملائم فلا يلزم انا اذا ادركنا
ملايما حصل لانفسنا حالة اخرى بحسبه هي اللذة فادراك الملائم او المنافي وان اقتضى اللذة او الالم الا انهما
لا اقتضاء لا يوجب وجود تلك الحالة عند الادراك دايما فربما توقف حصولها على وجود شرط او ارتفاع مانع
لا شك ان النفس لتعلقها بالمحسوسات والشهوات واتصافها بالاخلاق الذميمة فلعل ذلك مانع من وجدان اللذة العقلية
كما ان المريض الممرور الذي غلب عليه من الصفراء لا يلتذ بالحلاوة بل يعافها ويكرهها لا يقال اثبت الشيخ لله تعالى اللذة فلو
كان له تعالى حالة زائدة على الادراك لزم وجود امر زائد في ذاته تعالى وانه ممتنع لانا نقول اللذة هاهنا بمعنى ادراك
الملائم على اطلاق اللذة في الباري كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات او نقول اللذة ليست هي ادراك الملائم فقط
بل ادراك ونيل الملائم ونيل المعقولات تستتبع حالة الاطمئنان بعد حالة القلق وهذا قال من كمل قوته النظرية يحصل له لذة
عقلية عظيمة ولعله وصل الى نيل المعقولات فهو على النفس ومثال ذلك العنين لو فرض انه يشتهي الجماع ما ادرك
في الفرح لا يلتذ به كما لا يلتذ من ساله واللذة ليس من الادراك بل من النيل وكذلك من ضعف الحس لا يلتذ به بل من
فالنفس ما دامت متعلقة بالمحسوسات مشوبة بشوائبها فكان المعقولات لا تحصل فيها مثلا فانما تحصل بالملاحظة حتى
الملاحظة اما اذا تخلص من هذه الشوائب فربما يشاهدها حال كالمشاهدة بالنسبة اليها وهو لها اعظم ان
اللذة من الحسية بل لا يمكن حصر اللذات في الحسية الظاهرة واستحقارها لما ذكرنا منها على الحظ الاوفى
من الحظ كما سيأتي تفصيله قوله لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة مساوية تحكي عن المدرك الشيء وقد
فلا يكفي في اللذة مجرد الادراك بل لا بد مع ذلك من نيل ذاته مثلا تصور ذات الجمال لا يلتذ بها الا بنيلها وكان
سايلا فسئل نيل الشيء لا يكون الا بادراكه فيكفي ذكر النيل اجاب بان مفهوم النيل ليس الا حصول الشيء ووجدانه وهو

لا يدل

لا يدل على ادراكه الا بالمجاز ودلالة الالتزام مهجورة في التحديد قال قيل لا شك انا نلتذ بتخيل امرأة حسناء
وتخيل جماع وشرب مشروب فههنا الالتذاذ حاصل دون نيل الكمال قلت فاقول لا نلتذ بتخيل الا التذاذا ضعيفا
النيل وتقدم الادراك على النيل لانه اعم منه وتقديم الاعم في التعريفات واجب لا يقال قد يحصل النيل دون الادراك
كما اذا كان الحس مشغولا باشتغال وورد عليه المحبوب وقلنا يكون الادراك اعم من النيل لانا نقول ان نال المحبوب
الحبيب ناله ولم يصل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك ماهية اللذيذ فقط بل ادراك حصوله له ووصوله اليه
فالحاصل ان اللذة لا تحصل بادراك اللذيذ بل بادراكه وادراك حصوله ولا بمجرد ادراك حصوله بل مع حصوله
له وهو النيل واللذيذ ما هو عند المدرك كمال وخير والمعنى كماليته وخيريته عنده لا في نفس الامر فان قلت الجاهل
بالجهل المركب يحسب ان يكون ملتذا به ونحن نرى ان الجهل بعد موته فهو ملتذ به كما في الحمق ولذا لم يتنبهوا لكان
هو الجهل وفقد احد الامرين لازم اما اثبات لذة بالجهل المركب بعد الموت او نفي عذابه وهو خلاف ما صرحوا به
فنقول لا نسلم الالتذاذ بالجهل المركب وانما يلتذ به لو نال مدركه لكن النيل هو وجدانه متوقف على وجوده وليس
موجودا وسيجيء للشارح زيادة بيان قوله والمشهور ان اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي ثم فسروا الملائم
بما يكون كمالا وخيرا للمدرك من حيث هو كذلك والمنافي بما يكون آفة وشرا للمدرك من حيث هو كذلك فما ذكره
الشيخ اقرب الى التحصيل من المشهور لانه لما احتيج الى تفسير الملائم والمنافي بهذين التفسيرين فايرادهما اولى
قصرا للمسافة وتفصيلا للمجمل واحترازا فانه ذكر النيل وقيد الوصول وبيان انه لا بد منهما قال الامام في شرح اللذة
والالم بالكمال والخير والافة والشر فلا بد من العلم بهذه الاشياء اما الخير والشر فان اراد بهما ما ذهب اليه من الحكماء من ان الخير
هو الوجود والشر هو العدم رجع التفسير الى ان اللذة ادراك الموجود والالم ادراك المعدوم وفي ذلك بطلانهما
تفسير اللذة بطلانه يلزم منه ان يكون ادراك الاحوال الحاصلة عند احتراق الاعضاء او تبردها بالثلج ومنع

الاصوات المنكرة وشم الروائح المؤذية ورؤية الاشياء المؤذية لذات لانها ادراكات ووجدانات واما الالم
فلان العدم لا يحس وان اراد بهما التغير فهو ان المحسوس هو اللذة وما يكون وسيلة اليها والشر هو الالم وما يكون
وسيلة اليه كان معنى التفسير ان اللذة ادراك اللذة وما يكون وسيلة اليها والالم ادراك الالم وما يكون وسيلة اليه
وفساده ظاهر وان فسرهما بشيء ثالث فلابد من ذكره لننظر فيه واما الكمال والاكثر ونقصه [illegible] فانه حصول لشيء ما من
شانه ان يكون له فقال كيف [illegible] ان كان المراد من قولكم من شانه ان يكون له الامكان اضافة به لزم ان يكون الاخلاق
الردية والتركيبات الفاسدة كلها كمالا لامكان اتصاف النفس والاجسام بهذه الصفات وان كان المراد شيئا آخر
ماذكروه لننظر فيه قال الشارح ماذكرنا في بيان المعرف يغني عن جواب هذه الاسئلة لانه تبين ان المراد بالكمال
المحض ههنا الاضافة فان المنتسبان الى الفقر [illegible] في [illegible] الكمال ماهو من شانه ان يكون له [illegible] بحسب النوع
ولا شك ان الاخلاق الردية والتركيبات الفاسدة لا تليق بالنفوس والاجسام وبالخير الوجود [illegible] باطلا بل ترك
موثر ولا يرد النقوض لانها [illegible] وبالشر العرضي وهو الوجود الذي يكون سببا لعدم شيء آخر
يحسن قوله اراد الفرق بين الخير والكمال [illegible] انهما متفاوتان صدقا في [illegible] مفهوما
اعترض [illegible] كلام الشيخ مشعر ههنا بان الكمال والخير شيء واحد فذكر احدهما [illegible] ذكر الشارح
باعتبار انه موثر وكمال بحسب البراءة من القوة [illegible] قوله ولعل [illegible] على الحد المذكور
تفريع انه لو كان اللذة ادراك الملائم فكلما كان الملائم اكثر ملاءمة [illegible] كان الالتذاذ به اكثر
لان الصحة اقوى ملاءمة للنفس من الاشياء الحلوة مع ان الالتذاذ بها [illegible] والجواب انا لا نسلم ان الالتذاذ بالصحة
بالحلو فان من [illegible] صحة [illegible] بعد التسليم والمساعدة فالشرط في اللذة حصول الملذ والشعور به
ضعف الشعور ضعفت اللذة فعدم كمال الالتذاذ بالصحة لضعف الشعور بها اذ المحسوسات اذا استمر الشعور بها

كمال

كمال الشعور بها فههنا لا يلتذ بها كمال الالتذاذ هذا هو المطابق لمتن الكتاب واما الشارحان فقد [illegible] البعض
عدم الالتذاذ [illegible] الصحة [illegible] ادراك الصحة لسبب استمرارها ولا يكاد ينطبق على المتن [illegible] السؤال
الثاني ان بعض المرضى [illegible] ان الحلو كمال [illegible] ادراك الكمال والخير [illegible] والجواب
لا نم ان الحلو في هذا الحال كمال وخير له قوله انه قد صح اثبات لذة ما [illegible] اعلم ان النمط [illegible] هذا
النمط اثبات اللذة العقلية وكان [illegible] بالبهجة والسعادة التي عنون النمط بها فنبه اولا [illegible] قول من حصر اللذة في
الحسية الظاهرة ثم عرف ماهية اللذة والالم ومن البين ان حسن الترتيب يستدعي تقديم التعريف على [illegible] الاول
والآن اراد ان شرع في النمط [illegible] اثبات اللذة العقلية ولما كان بعض الاوهام ربما يسبق اليه ان اللذة
عقلية لو وجدت وجب ان كان لها شوق [illegible] الى تحصيلها [illegible] لو كان [illegible] احترازا [illegible] عنه
بنية [illegible] في هذا الفصل على بطلان هذا الوهم [illegible] لا يجزم بوجود لذة او الم ولا يحصل رغبة او رهبة لعدم الذوق
والوجدان كما ان العنين يعلم من طريق السماع ان في الجماع لذة ولا يميل اليه وصاحب الجنة اذا لم [illegible]
الاصفام [illegible] عن [illegible] ولا [illegible] فكذلك لا يلزم ههنا من عدم الميل الى حصول اللذات العقلية
الالام السلبية [illegible] في وجودهما ثم نبه في الفصل الاخر على ان [illegible] وحاصله ان [illegible] الكمال [illegible] من القوى
الحيوانية كما انه اذا حصل صارت ملتذة به لما تقرر ان اللذة هي ادراك الكمال [illegible]
وهو [illegible] عالما بالاشياء فاذا حصلت اللذة لا محالة واما قوله ولو وقع مثل ذلك [illegible]
في النوم فانه ربما يكشف [illegible] كيفية الحلاوة ماخوذة من الصور المخزونة في الخيال [illegible]
عن الشام من رأى امرأة باشرها ثم بين ان اللذة العقلية اشرف واكمل من اللذة الحيوانية فان مدركات العقل
اشرف من مدركات الحس وان الادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية اما الاول فلان مدركات الحس الا

كيفيات مخصوصة كالالوان والطعوم والروايح والحرارة والبرودة وامثالها ومدركات العقل هو ذات
البارى تعالى وصفاته والجواهر العقلية والاجرام السماوية وغيرها من كليات لا نسبة لاحديهما الى الى
الاخرى واما الثانى فلوجهين احدهما ان الادراك العقلى واصل الى كنه الشىء مميز بين الماهية ولواحقها واعراضها
ثم يميز بين الجنس والفصل وجنس الجنس وجنس الفصل وفصل الجنس وفصل الفصل بالغة ما بلغت ويميز بين الذاتى والعرضى اللازم
والمفارق وبين اللازم بوسط وبغير وسط واما الادراك الحسى فلا يصل الا الى ظاهر المحسوس فيكون الادراك
العقلى اقوى وثانيهما ان الادراكات العقلية غير متناهية بخلاف الادراكات الحسية واذا ثبت ان الادراك العقلى اقوى
من الادراك الحسى وان مدركات العقل اقوى من مدركات الحس ثبت ان اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية
قوله فان قيل نجد عند الاكل نقرب اما لا نم ان الجوهر العاقل لو ادرك الاشياء لكان ملتذا به قوله لان
ادراك الاشياء على ما هى عليه ملايم له وكمال واللذة هى ادراك الكمال قلنا اثبات هذه المباحث لا يستقيم بالغاية والتفسير
فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هى اللذة ونميز بينها وبين ساير الاحوال النفسانية من الغضب
والغم والحزن ونعلم ايضا ان القوة الذائقة واللامسة قد ادركت من المطعوم والمشروب والمنكوح كيفية
لكنا لا ندرى ان تلك الحالة المخصوصة هى نفس هذا الادراك او غيره ولا تظهر ذلك الا ببرهان ثم ان ذهبنا الى
على ان اللذة لا يجوز ان يكون نفس الادراك فان النفس قد يكون عالمة قبل الموت بهذه المعلومات ولا تلتذ بها
فان قلت امتنع استغراق النفس بتدبير البدن عن حصول اللذة فنقول لما كان الادراك نفس اللذة فلو حصل الادراك
وكان هناك شىء مانع عن حصول اللذة لزم ان يكون مانعا عن حصول الادراك لنفس اللذة فجاز ان لا يكون نفس
اللذة وان كانت مقابلة للادراك والجواب عن الاول انا لما استقرينا احوالنا وجدنا عند ادراك كل ملايم حالة مخصوصة
نعبر عنها باللذة فحين نعلم بالقضاء ان كلما حصل لنا ادراك الملايم وبيله يحصل لنا اللذة سواء كانت نفس ذلك

اشرف

الادراك

الادراك او غيره او حالة اخرى لازمة لها وهذا كاف فى اثبات الحالة المخصوصة المذكورة ولا تضر الحاجة فى البيان
وعن الثانى ان النفس اذا ادركت المعقولات ثبوتها لها من حيث هى كمالها يجب التذاذها واما عدم الالتذاذ فانما
بسبب فقدان قيد من هذه القيود قوله واعلم ان هذه الشواغل التى هى كما علمت بعد اثبات اللذات العقلية
اراد اثبات الالام العقلية وذلك لان النفس بسبب تعلقها بالبدن واشتغالها بالمحسوسات اذا اكتسبت هيآت
ردية منافية لكمالاتها فاذا دامت متعلقة بالبدن كان لها عنها شغل فاذا فارقت البدن زال عنها الشواغل
لكمالاتها فحصل لها الالم اذ الالم ليس الا ادراك المنافى للكمال وبالجملة كما ان اللذات العقلية اقوى من اللذات الحسية
كانت الالام العقلية اشد من الالام الحسية قوله لعدم استعدادها لها او كانت مشتغلة بالكمالات فاضت
عليها من المطلوب للاذية الاستعداد التام كوجود الشرائط وعدم الموانع والالام المستلزمة للافاضة ولو تركت هذه
المقدمة لم يحتج الى هذه العناية وكان التقسيم اظهر فقال كل نفس اما الامر عدمى والامر وجودى ومنشأ العدمى
نقصان الغريزة والوجودى الامر المضاد لعدم تحصيلها فيهما امان من المدنى عدم الاشتغال بالعلوم
الاستعداد لها فى المهملين ومن الوجودى الاشتغال بما يضاد من الكتاب المعاش وغيره فى المعرضين على
ما ياتى فى الفصل الاتى ومعنى كونه غير مجبور ان النقصان لا يجبر بعد الموت بحصول الكمال وفهم الامام من كلام
الشيخ ههنا ان النقصان بحسب القوة النظرية غير مجبور والنقصان بحسب القوة العملية مجبور ثم طالب الفرق و
اشار الشارح بذكر ذلك التقسيم واحكام الاقسام على شىء من احدهما القدح فى القاعدة اما فى الاول فلان
النقصان فى القوة النظرية اذا كان لوجود امر غير راسخ مجبور لعدم رسوخه واما فى الثانية فلان النقصان
فى القوة العملية لعدم الاستعداد غير مجبور واما فى الفرق فان النقصان فى العملية بحسب هيآت مستفاد من الافعال
متزول بزوالها بخلاف النقصان فى القوة النظرية قوله واعلم ان رذيلة النقصان الغريزى انما

الكتاب

الكمالات اولا فان لم تدرك فهي النفوس الساذجة كالبله والمجانين والاطفال وان ادركت ان لها كمالا
فاما ان تكتسب الكمالات وهم العارفون اولا فاما ان تكتسب اضداد الكمالات وهم الجاحدون اولا
فاما ان تشتغل عنها بصارف فهم عن اكتساب الكمالات كالمشتغلين بالدنيا اذ الاشتغال بالامور الفانية صارف
عن الاشتغال بتحصيل الكمال وهم المعرضون اولا وهم المهملون الذين لا اشتغال لهم بالدنيا ولا بالآخرة
ولا خفاء في ان هذا التقسيم بحسب القوة النظرية وتقول ايضا النفس اما ان تكون كاملة في القوتين او لا تكون
كاملة فيهما ام في احداهما فهي في لذات لا تتناهى ولا تنقطع وان كانت ناقصة فاما في القوة النظرية او في العملية فان كانت ناقصة
في القوة العلمية فان لم يكن لها شوق الى الكمال فهي في عرض خبثه من العذاب وان كان لها شوق اليها فان اكتسبت اضداد
الكمال اتصافا راسخا فهي بعد الموت في عذاب مؤبد والا فهي في العذاب بعد الموت ما بقي الاشتياق الى
الكمال الا انه لا يكون شديدا لما لا يتمكن من تحصيله وان كانت ناقصة في القوة العملية فذا اكتسبت واتصفت الاشتغال
بالفانيات اخلاقا وملكات رديئة راسخة او غير راسخة فتعذب بها الا ان عذابها ينقطع لان تلك الملكات
كانت بسبب عوارض غريبة زائلة فتزول فلا تدوم قوله والحجة الثانية قرر الامام هذه الحجة بان النفس
وجب عليها التناسخ اما ان تتعلق ببدن آخر كما فارقت بدنها او تبقى خالية عن التعلق زمانا ثم تتعلق ببدن
آخر والاول يلزمه محالان احدهما انه بعينها يفسد بدن يجب ان يحدث بدن آخر والآخر انه اذا فارقت نفوس
كثيرة يجب ان يوجد ابدان على عدد النفوس والا لتعلق ببدن واحد اكثر من نفس واحدة والقسم الثاني باطل لانه يلزم
كون معطلة ولا معطل في الطبيعة وهذا التقرير فيه زيادة ونقصان اما الزيادة فهي فرض خلو النفس عن التعلق
بالبدن فلا اثر لها في الكتاب فلا حاجة اليه لان اثبات التناسخ مبني على امتناع التعطيل كما مر واما النقصان
فلان قوله ولان يكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فتتصل به او تتدافع عنه يقتضي ان يكون قسما

الاقسام

الاقسام المفروضة في الدليل وليس في هذا التقرير منه اثر فظهر انه لهذا زاد الشارح الاقسام في تقرير الحجة
واما قوله بان استحالة القسم الثاني وهو ان يكون اتصال النفس بالبدن الثاني من فساد الاول الظهور بطلانه كما ذكر
في الاقسام الاخر فمن البين انه لم يلزم منه تعلق نفس واحدة ببدنين وهو خرج عن قوله وعود المحالات المذكورة اشارة الى
لزوم اجتماع النفوس على بدن واحد في اقسام الثلاثة لكن يرد عليه وجوه من الاعتراض احدها على قوله وعلى التقدير
الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد متشابهة فان اجتماع النفوس على بدن واحد ان لم يستلزم اتصالها
لم يلزم التماثل لانه لم يفرض حينئذ متصلة وان استلزم فالترديد الى التشابه في الاستحقاق والاختلاف ثم الى اتصالها و
تدافعها مستدرك لانه يستلزم الاستدراك وثانيها على قوله او يحدث لبعض آخر نفوس اخرى لم يلزم منه محال لجواز عدم
الاولوية ثم التجاوز الى استناد نفس الابدان الى بعض النفوس والاخر يحتاج الى ان تتعلق نفس ببدن اصلا لعدم الاولوية وثالثها
على قوله واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة فان زيادة لا حاجة اليها كما في تقرير الامام والتقرير المطلق على
المتن كل الانطباق ان يقال لو تعلقت النفوس بالابدان على سبيل التناسخ فاما ان يجوز ان يستحق نفوس متعددة
بدنا واحدا اولا يجوز بل يستحق كل نفس بدنا على حدة فان استحق كل نفس بدنا لزم ان يكون بازاء فساد كل بدن
كون بدن آخر وان يكون عدد الابدان الكائنة بعدد النفوس المفارقة وليس كذلك لانه ربما يموت الوف والوف
في يوم واحد بقتل او وباء او غير ذلك ونعلم بالضرورة انه لم يحدث من الابدان الوف الوف وان جاز ان
يستحق نفوس متعددة بدنا واحدا فاما ان يتصل به فيلزم ان يكون لبدن واحد نفوس وهو محال او يتدافع فلا تتعلق
به فلا تناسخ وقد فرضناه هف قوله واعلم ان كل خير مؤثر فكان ادراك الكمال موجبا للخير واللذة اذا
اوجب ان يكون عشقا بحسب العشق والالتذاذ كلما كان الكمال اكثر وادراكه اقوى يكون محبة اكثر لكن كما في
الاوساط فتكون محبته له في الاوساط وهو العشق والشوق لان الشوق لا يحصل الا عند الوصول من وجه والفقد

من وجه فان من اشتاق الى معشوقه فلا بد ان يكون المعشوق حاضرا في خياله غايبا عن حسه فمن حيث انه حاضر
في خياله واصل اليه ومن حيث انه غايب عن حسه طالب والاول يتقاصر عن المحبة والطلب فيستعمل الشوق
عليه وكما ان العاقل مبتهج بما انه وكل من هو كذلك لابد ان يكون مبتهجا بذاته ملتذا بها فانه وكلما كان الادراك اتم كان
الالتذاذ اشد ولهذا تفاوتت ابتهاجات الملائكة ولذاتهم بحسب تفاوت مراتبهم في العلم به تعالى وكذا
القول في النفوس البشرية واعترض الامام بانه لم لا يجوز ان ادراك الكمال من حيث هو كمال او من حيث هو خير هو
هو نفس ادراكه او غيره وان كان نفس ادراكه واستدل المص على وجوب الكمال بادراكه فهو استدلال بالشيء على نفسه
وان كان غيره ولا شك ان ادراك الاول لكماله مخالف لادراك غيره لكمال آخر فلا يلزم من ايجاب ادراك غيره لكماله
محبة بمجرد ايجاب ادراك الاول لكماله محبته لعدم وجوب اشتراك المختلفات في الاحكام فقوله وان كان غيره بادراك
الاول لكماله مخالف لادراك غيره فيه مساهلة لان الثاني ما ثبت من المقدم والتحقيق ان الحب هو الادراك لكنه ادراك
الكمال من حيث انه موثر والاستدلال على حب الكمال بانه موثر حتى يقال انه مدرك الكمال او الكمال موثر وادراك
الكمال من حيث انه موثر حب فيكون ادراك الكمال موجبا لمحبته هذا ما تيسر لنا من شرح الشرح بالافكار الحرة
وما فاض علينا من عالم القدس بالهامات الملائكة وانه اشرف ما كتب في الكتب والنفس ما توجه اليه ركاب الطلاب لا يوقف عليه
الا من ايد من عند الله بذهن وقاد ونظر في العلوم ثاقب ولا ينتفع به الا ذو دربة في خوض المباحثات
في المبادي حتى ينتهي الى الغايات فاقض الذي اوجب الشيخ في كتابه فهو في هذا الكتاب
الحكمة ... على مقامات الصدق انه على كل شيء قدير وبالاجابة جدير والحمد لله رب العالمين والصلوة على
رسوله محمد افضل المرسلين وعلى آله الطيبين واصحابه الطاهرين اجمعين ووقع الفراغ ... في جمادى الاولى
سنة ٧٤٤ واتفق كتابة هذه النسخة من نسخة ... في ذي قعدة سنة ...

ولي دعاكم ...

هو

ابدعت الشي اخترعته لا على مثال صح
والخرع الشق يقال خرعته فانخرع واخترع كذا
اي اشتقه ويقال انشاءه وابتدعه صح
الابداع هو ان يكون من الشي او جود لغيره
متعلق به فقط دون متوسط من مادة او
آلة او زمان اشارات
لما ثبت انه كل ما لم يكن مسبوقا بالمادة او
زمان لم يكن مسبوقا بعدم ظهر ان
الابداع ايجاد الشي الغير المسبوق
بالعدم الزماني

كما ان الصنع والاحداث ايجاد الشي
المسبوق بالزمان والتكوين ايجاد الشي
المسبوق بالمادة
وبدعه كمنعه انشاءه كابتدعه ق
واخترعه شقه وانشاءه وابتداءه ق
القياس المساواة الذي لا يسمى مطلقا الا اوله
لوسن مصالحه مع النبوة

۶۰۴

حاشیه قدیم که از آقا محسن خوزیم [illegible] که با آقا موقر [illegible] در درس خواندن [illegible]

هو

اتمام شد در خانه سار[illegible]

رمضان المبارک سنه ۱۱۱۴ تمام در

و[illegible]

الف [illegible]

[illegible] ایضا

[illegible] قائل [illegible]